Э 210
Э-46

Мирча Элиаде

МЕФИСТОФЕЛЬ И АНДРОГИН

миф, религия, культура

МИФ, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА

Мирча Элиаде

Мефистофель и андрогин

Mircea Eliade

Méphistophéiès et l´androgyne

Callimard
1962

Мирча Элиаде

Мефистофель и андрогин

Перевод с французского
Е. В. Баевской (предисловие, 1–3 главы),
О. В. Давтян (4–5 главы)

Научная редакция
С. С. Тавашерния

Издательство
«Алетейя»
Санкт-Петербург
1998

ББК 1439.52 (Фр.)
Э (60)

«Мефистофель и андрогин» — одна из ключевых работ в творчестве одного из самых оригинальных мыслителей XX в. Мирчи Элиаде. Написанная в конце 50-х гг., она оказала значительное влияние на самые различные интеллектуальные течения и школы, вызвав ожесточенные споры как о сути изложенной в книге концепции, так и о личности самого автора. Сознательно отклоняясь от магистральной линии развития западной философии в целом, Элиаде заставляет своего читателя по-новому взглянуть на привычные вещи. Частной же задачей данного исследования, по словам автора, является «иллюстрация подхода историка религии, пытающегося дать истолкование некоторому количеству типов религиозного поведения и духовных ценностей, присущих не-европейцам».

На русском языке публикуется впервые.

Для широкого круга читателей.

ISBN 5-89329-073-9

© Издательство «Алетейя» (г СПб) — 1998 г.
© Издательство «Университетская книга (г СПб) — 1998 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие
6

Опыты мистического света
18

Мефистофель и Андрогин, или Тайна целостности
123

Космическое обновление и эсхатология
206

Нити и марионетки
274

Заметки о религиозных символах
332

ПРЕДИСЛОВИЕ

А. Н. Уайтхед сказал, что история западной философии есть, в сущности, не что иное, как подстрочные примечания к философии Платона. Едва ли в наше время западная мысль может развиваться в таком «блистательном уединении». Слишком уж отличается современная эпоха от всех предыдущих: для нее характерны столкновения лицом к лицу с «незнакомцами», «чужаками» и их мирами, характерны необычные, непривычные вселенные, экзотические или архаические. Открытие глубинной психологии, а также возникновение на горизонте истории внеевропейских этнических групп знаменуют собой самое настоящее вторжение «незнакомцев» на некогда огороженную территорию западного сознания.

Как часто отмечалось, в результате этих открытий и встреч западный мир вступил на путь радикальных перемен. С конца прошлого века исследования востоковедов неуклонно знакомили Запад с эксцентризмом и сказочностью азиатских обществ и культур. Современная эт-

нология, со своей стороны, открывала темные и таинственные духовные миры, вселенные, которые, быть может, и не были порождены дологическим мышлением, как полагал некоторое время Леви-Брюль, но уж наверняка разительно отличались от культурного пейзажа, привычного западному человеку.

Но именно глубинная психология, совершившая более всего открытий в *terrae ignotae**, привела к наиболее драматическим столкновениям. Открытие бессознательного можно сравнить с географическими открытиями эпохи Возрождения и открытиями астрономическими, которые были сделаны благодаря изобретению телескопа. Ибо каждое из этих открытий обнаруживало миры, о существовании которых никто даже не подозревал. Каждое влекло за собой своего рода «прорыв в иной уровень», разрушая традиционную картину мира и обнаруживая структуры такой Вселенной, которой никто до сих пор себе не представлял. Но эти «прорывы в иной уровень» не остались без последствий. Астрономические и географические открытия эпохи Возрождения не только полностью изменили картину Вселенной и понятие о пространстве; они по меньшей мере на три века вперед обеспечили научное, экономи-

---

* Неведомая земля (*лат.*)

ческое и политическое превосходство Запада, проторили путь, неизбежно ведущий к единству мира.

Открытия Фрейда представляют собой другой «рывок» — к подводным мирам бессознательного. Техника психоанализа освятила новый тип *descensus ad inferos** С тех пор как Юнг выявил существование коллективного бессознательного, исследование древних сокровищ — мифов, символов, образов архаического человечества — стало напоминать приемы океанографов и спелеологов. Подобно тому, как погружение в морские глубины или исследования пещер позволили обнаружить простейшие организмы, давным-давно исчезнувшие с поверхности земли, так психоанализ позволил узнать о формах глубинной психической жизни, прежде недоступных для изучения. Спелеология предоставила в распоряжение биологов организмы третичного периода и даже мезозоя, примитивные зооморфные формы, не поддающиеся процессу окаменения, то есть те формы, что бесследно исчезли с лица земли. Благодаря обнаружению «живых ископаемых» спелеология значительно обогатила наше знание архаических разновидностей жизни Точно так же благодаря приемам, выработанным

---

* Сошествие в ад (*лат.*)

специалистами по глубинной психологии, стали теперь доступны изучению архаические разновидности психической жизни, «живые ископаемые», погребенные во мраке бессознательного.

Примечательно, что период культурной плодотворности психоанализа, а также возрастающий интерес к изучению символов и мифов в большой степени совпали с вмешательством Азии в Историю, а главное — с политическим и духовным пробуждением «первобытных» народов. После второй мировой войны встреча с «другими», с «незнакомцами» превратилась для западных людей в историческую неизбежность. Более того, в последние годы западные люди не только все острее ощущают, что такое конфронтация с «чужаками», но и отдают себе отчет в том, что «чужаки» могут установить над ними свое господство. Это не обязательно означает, что их обратят в рабство или будут угнетать, но лишь то, что они испытают на себе давление «чуждой», не-западной духовности. Потому что встреча (или спшбка) между цивилизациями — это всегда, в сущности, встреча между разными типами духовности или даже разными религиями.

Полноценная встреча подразумевает диалог. Чтобы вступить в достойный диалог с представителями внеевропейских культур, необхо-

димо знать и понимать эти культуры. Герменевтика — это единственный разумный ответ западного человека на требования современной истории, на тот факт, что Запад обречен (хочется сказать: осужден) на конфронтацию с культурными ценностями «других». И как раз в этом случае герменевтике может оказать незаменимую помощь история религий. Когда история религий превратится во «всеобщую дисциплину», какой ей следовало бы быть, станет ясно, что мир «бессознательного» точно так же, как «чуждые» миры незападных людей, лучше всего поддается анализу именно в плане религиозных ценностей и форм религиозного поведения.

Еще нет достаточно ясного осознания того, что «бреши», пробиваемые открытиями психологов и исследователей архаического мышления, могут укрепиться благодаря массовому вхождению в Историю неевропейских народов; то есть речь не только о значительном расширении научного горизонта (как это было в случае географических и астрономических открытий эпохи Возрождения), но также, и главным образом, об опыте встречи с «незнакомцами». Итак, встреча с «совершенно другим», независимо от того, отдаем ли мы себе в этом отчет, дает толчок исследованию религиозной структуры. Не исключено, что наша эпоха в глазах

потомства останется как первая эпоха, вновь открывшая «рассеявшийся религиозный опыт», упраздненный с утверждением христианства. Не исключено, что заманчивость изучения деятельности бессознательного, интерес к мифам и символам, пристрастие к экзотике, первобытному, архаичному, встречи с «другими», неизбежно вызывающие у людей амбивалентные чувства, — все это рано или поздно окажется чем-то вроде нового типа религиозности.

Сейчас мы предчувствуем, что все эти элементы готовят взлет нового гуманизма, который будет не просто повторением прежнего Ибо теперь, чтобы прийти к целостному знанию человека, предстоит объединить прежде всего результаты исследований востоковедов, этнографов, глубинных психологов, историков религии Эти ученые непрестанно выявляют общечеловеческую значимость, психологическую «правдивость» и духовную ценность множества символов, мифов, образов божества и приемов, засвидетельствованных как у азиатских, так и у «первобытных» народов. Эти человеческие документы всегда изучались с отстраненностью и безразличием, с какими натуралисты XIX века исследовали насекомых. Теперь мы начинаем понимать, что в этих документах отражаются показательные ситуации, что они представляют собой неотъемлемую

часть истории духовного развития человечества. Между тем, для того чтобы уловить смысл таких ситуаций, нужна не «объективность» натуралиста, но симпатия понятливого толкователя, переводчика. Необходимо было изменить саму позицию исследователя. Ибо самое странное, наиболее отклоняющееся от нормы поведение следует рассматривать как человеческий факт; его не понять, если смотреть на него как на зоологическое явление или пример из области тератологии.

Приступить к рассмотрению символа, мифа или архаического поведения как выражения некой экзистенциальной ситуации — уже означает признать за ними человеческое достоинство и философскую значимость. Такой подход показался бы абсурдным ученому XIX века. Для него «дикарство» или «тупоумие первобытного человека» было лишь эмбриональной и, соответственно, «бескультурной» фазой развития человечества.

Но, как было сказано выше, чтобы прийти к более точному знанию человека, настала пора сгруппировать и свести воедино результаты этих исследований, которые должны быть продолжены совершенно в другом духе, чем дух XIX столетия. Близится день, когда Западу придется не только изучить и понять культурные вселенные незападных людей, но и признать их

ценность, признать их неотъемлемой частью истории человеческого духа; Запад должен будет отказаться от взгляда на них как на инфантильные или отклоняющиеся от нормы эпизоды образцово-показательной Истории Человека. Более того, конфронтация с «другими» помогает западному человеку лучше понять самого себя. Усилие, затраченное на то, чтобы правильно понять способы мышления, чуждые западной рационалистической традиции, то есть, в первую очередь, на расшифровку значения мифов и символов, оборачивается значительным обогащением сознания. Разумеется, глубинные психологи прилежно изучали структуру символов и сценарии мифов, чтобы уловить динамизм бессознательного. Но конфронтация с внезападными культурами, которыми правят символы и которые, в свою очередь, питают мифы, должна проходить в другом плане: более нет смысла «анализировать» эти культуры, как анализируют сны отдельного индивидуума, чтобы «свести» их к знакам, сигнализирующим об определенных изменениях в глубинах психики; настало время увидеть в них культурное творение внезападных народов, попытаться постичь их с тою же интеллектуальной страстностью, с какой мы пытаемся проникнуть в мир гомеровских героев, израильских пророков, мистической филосо-

фии Майстера Экхарта. Иными словами, пора приступить — и к счастью, это уже делается — к изучению океанских или африканских символов, мифов и ритуалов с тем же уважением и той же любознательностью, которые мы проявляем по отношению к творениям западной культуры. Хотя в этих ритуалах и мифах иногда обнаруживаются ужасные и отклоняющиеся от нормы черты, тем не менее они выражают парадигматические ситуации людей, принадлежащих к обществам совсем иного типа, движимым иными историческими силами, отличными от тех, что выковали западный мир.

Как мы уже сказали, стремление лучше понять «других» оборачивается обогащением западного сознания. Встреча могла бы даже привести к обновлению философской проблематики, подобно тому как полвека тому назад открытие экзотического и примитивного искусства открыло новые перспективы искусству Запада. Например, нам представляется, что углубленное изучение природы и функции символов могло бы стимулировать западную философскую мысль и расширить ее горизонты. Поразительно, что историки религии оказались вынуждены уделить особое внимание дерзким концепциям «первобытных людей» и жителей Востока относительно структуры человеческо-

го существования, относительно шаткости земной власти, необходимости познать «смерть» для того, чтобы достичь царства «духа»; в этом распознаются идеи, весьма близкие тем, которые сегодня оказались в самом центре внимания западного философского поиска. И когда в архаических и восточных религиозных идеологиях обнаруживаются концепции, сравнимые с концепциями «классической» западной философии, это не уменьшает значения конфронтации, так как эти концепции проистекают из разных предпосылок. Так, когда индийская мысль или некоторые «первобытные» мифологии объявляют, что решающий акт, послуживший основанием нынешним условиям человеческого существования, относится к древним первобытным временам, то есть что сущность предшествовала нынешним условиям человеческого существования, западному философу или теологу было бы в высшей степени интересно выяснить, каким образом и по какой причине возникла такая концепция

Если открытие бессознательного подтолкнуло западного человека к конфронтации с его собственной тайной и зачаточной «историей», встреча с внезападными культурами заставит его проникнуть в самые глубины истории человеческого духа и решиться, быть может, усвоить эту историю как неотъемлемую часть сво-

его собственного существования. В самом деле, проблема, которая уже встает перед нами и будет возникать вновь и вновь, со все большей остротой, со все большим драматизмом, перед исследователями грядущих поколений, состоит в следующем: какими средствами восстановить все то, что еще можно восстановить в духовной истории человечества? И на то есть две причины: 1) западный человек не сможет бесконечно обходиться без отсеченной от него важной части его личности, той самой, что слагается из фрагментов духовной истории, значения и содержание которых он не в силах расшифровать, 2) рано или поздно диалог с «другими» — с представителями традиционных, азиатских и «первобытных» культур — должен будет начаться уже не на сегодняшнем эмпирическом и утилитарном языке (который в силах выразить лишь социальные, экономические, политические, медицинские реалии и т. д.), но на языке культуры, способном к выражению человеческих реальностей и духовных ценностей. Такой диалог неизбежен, он вписан в судьбу Истории. Трагической наивностью было бы полагать, что он может до бесконечности вестись на ментальном уровне, как это происходит сейчас.

Исследования, объединенные в этом небольшом томе, иллюстрируют подход истори-

ка религии, пытающегося дать истолкование некоторому количеству типов религиозного поведения и духовных ценностей, присущих неевропейцам. Я, не колеблясь, прибегал к привычным культурным фактам, почерпнутым в западной традиции, всякий раз, когда они давали материал для сравнения, способный прояснить исследуемый вопрос. Именно подобные сближения помогут сформулировать перспективы нового гуманизма будущего.

Четыре первых главы были прочитаны в рамках собраний общества «Эранос» в Асконе с 1957 по 1960 г., этим объясняется их устный стиль. Хотя и велико было искушение, мы не стали пытаться, включая их в книгу, перерабатывать и расширять их; иначе каждый их этих маленьких докладов мог бы разрастись до размеров книги. Мы ограничились тем, что добавили некоторые ссылки на недавние публикации

Наш дорогой ученый друг, д-р Жан Гуйяр, изъявил желание представить эти страницы французскому читателю, выражаем ему нашу искреннюю признательность.

Чикагский Университет *Мирча Элиаде*
Ноябрь 1960

ОПЫТЫ МИСТИЧЕСКОГО СВЕТА

Сновидение

В середине прошлого века один 32-летний американский коммерсант увидел такой сон. «Ясным солнечным днем, — пишет он, — я стоял за прилавком своего магазина; вдруг в мгновение ока вокруг стало темнее, чем в самую темную ночь, темнее, чем в шахте. Господин, с которым я разговаривал, выбежал на улицу. Я поспешил за ним и несмотря на темноту заметил сотни, тысячи людей, которые высыпали на улицу, и все они спрашивали, что происходит. В этот миг я увидел в небе, далеко к юго-западу, свет, такой яркий, словно он исходил от звезды величиной с мою ладонь. На секунду мне показалось, что свет растет и приближается; он уже начинал освещать потемки. Но тут он достиг размеров мужской шляпы и распался на двенадцать огоньков поменьше, а в середине один побольше, который стал очень быстро прибывать, — и в этот миг я понял, что происходит пришествие Христа. В тот момент,

когда я об этом подумал, весь юго-западный край неба заполонила сверкающая толпа, а посреди нее был Христос со своими двенадцатью апостолами. Теперь было светлее, чем в самый ясный день, какой только можно себе вообразить, и пока блистающая толпа приближалась к зениту, друг, с которым я разговаривал, воскликнул: "Это мой Спаситель!" — и в тот же миг покинул свое тело и воспарил к небу, а я подумал, что я недостаточно хорош, чтобы последовать за ним. Потом я проснулся».

Много дней этот коммерсант находился под столь сильным впечатлением, что не смел рассказать этот сон кому бы то ни было. На исходе второй недели он пересказал его жене, а затем и другим людям. Три года спустя один человек, известный своей глубокой религиозностью, сказал его жене: «Ваш муж родился заново и не знает об этом. Духовно он новорожденный ребенок, и глаза у него еще закрыты, но скоро он сам об этом узнает». В самом деле, еще три недели спустя, идя вместе с женой по Второй авеню в Нью-Йорке, он внезапно воскликнул: «О! Я обрел жизнь вечную!» В этот миг он почувствовал, что в нем воскрес Христос и что вера пребудет в нем вечно (*would remain in everlasting consciousness*). Спустя три года после этого события, когда он плыл на корабле, окруженный толпой людей, ему вы-

пал новый духовный и интелектуальнный опыт: ему показалось, что и душа его, и тело залиты светом. Но в автобиографическом повествовании, которое мы сейчас вкратце пересказали, он добавляет, что все эти опыты в состоянии бодрствования не заставили его забыть о первом, который пришел к нему во сне[1].

Я решил начать с этого примера спонтанного опыта света главным образом по двум причинам: 1) речь идет о коммерсанте, который был доволен своей работой и, казалось, нисколько не был подготовлен к такому, почти мистическому, озарению; 2) его первый опыт света состоялся во сне. Похоже, что этот опыт произвел на него сильное впечатление, но смысла его он не уловил. Он лишь почувствовал, что с ним произошло нечто значительное, нечто такое, что сулит ему спасение души. Мысль о том, что это было духовное рождение, пришла к нему лишь после того, как он узнал, что сказал его жене другой человек. Именно вследствие этой подсказки, исходившей от заслуживающего доверия лица, он сознательно пережил опыт присутствия Христа, а потом, спустя три года — опыт сверхъестественного света, в котором омылись и тело его, и душа[2].

Психолог мог бы сказать много интересного о глубинном значении этого опыта. Историк религии, со своей стороны, заметит, что случай

американского коммерсанта великолепно иллюстрирует ситуацию современного человека, который считает себя — или хочет быть — нерелигиозным; религиозное чувство у него подавлено или изгнано в бессознательные области психической жизни. Между тем, как говорит профессор К. Г. Юнг, бессознательное всегда религиозно. Можно было бы долго распространяться о кажущемся исчезновении религиозного чувства у современного человека, а точнее, о том, как религиозность прячется в глубинных областях психики. Но эта проблема выходит за рамки нашего разговора[3]. Я намерен предложить развернутый историко-религиозный комментарий спонтанного опыта внутреннего света, и приведенный выше пример сразу вводит нас в суть проблемы: сейчас мы видели, как встреча со светом — хотя и происшедшая во сне — в конце концов радикально изменила существование человека, открыв ему мир духа. Итак, во всех опытах со сверхъестественным светом имеется общий знаменатель: с тем, кто переживает подобный опыт, происходит онтологическое изменение, он усваивает другой образ существования, открывающий ему доступ в мир духа. Что означает на самом деле онтологическое изменение индивидуума и что такое дух, к которому он отныне получает доступ — это другая проблема, которую мы обсудим позже.

Сейчас отметим такой факт: даже для представителя Крайнего Запада в XIX веке встреча со светом означает новое духовное рождение.

Это не единичный случай; подобных примеров известно много, и мне еще придется привести некоторые из них. Но я обращаюсь к этой теме как историк религии. Следовательно, прежде всего важно выяснить, каково значение внутреннего или сверхъестественного света в разных религиозных традициях. Эта тема необъятна; следовательно, мы вынуждены себя ограничивать. Достаточно полное изучение религиозных ценностей внутреннего света подразумевает не только внимательное изучение таких опытов во всем их многообразии, но и обзор ритуалов, а главное — разных мифологий, связанных со светом. Ибо именно религиозные идеологии оправдывают и в конечном счете узаконивают каждый мистический опыт. По мере возможности я попытаюсь вкратце очертить идеологический контекст разных опытов света в некоторых великих религиях. Но о многих аспектах придется умолчать. Я не буду говорить ни о мифологиях света, ни о солярных мифах, ни о ритуальных светильниках и кострах. Не буду говорить и о религиозном значении лунного света или молнии, хотя все эти световые эпифании имеют большое значение для нашей темы.

Кауманек

Главным образом нас интересует мифология — или метафизика — молнии. Мгновенность духовного озарения сравнивалась с молнией во многих религиях. Более того: внезапная вспышка молнии, разрывающая тьму, расценивалась как *mysterium tremendum**, которая, преображая мир, наполняет душу священным трепетом. О людях, которых убило молнией, думают, что они похищены у Неба богами грозы, и останки их почитаются как реликвии. Тот, кто остается в живых после опыта с молнией, полностью меняется; в сущности, он начинает новую жизнь, становится новым человеком. Один якут, безболезненно перенесший удар молнии, рассказал, что Бог спустился с неба, разъял его тело на части, а потом воскресил его, но в результате этой смерти и воскрешения, имевших характер инициации, он стал шаманом. «Теперь, — добавил он, — я вижу все то, что совершается на расстоянии тридцати верст»[4]. Примечательно, что в этом примере мгновенной инициации хорошо известная тема смерти и воскрешения сопровождается и дополняется мотивом внезапного озарения; ослепительный свет молнии вызывает духовное пе-

---

* Ужасная тайна (*лат.*)

рерождение, вследствие которого человек приобретает дар особой зоркости. «Видеть на расстоянии в тридцать верст» — это традиционная формулировка сибирского шаманизма для обозначения ясновидения.

У эскимосов этот тип ясновидения — результат мистического опыта, называемого «проблеск» или «озарение» (*кауманек*), без которого человек не может стать шаманом. Судя по сведениям, которые получил Расмуссен у шаманов эскимосского племени иглулик, кауманек — это «таинственный свет, который шаман внезапно чувствует в теле, внутри головы, в самой сердцевине мозга, неописуемый маяк, светоносный огонь, дающий ему способность видеть во тьме, как в прямом смысле, так и в переносном, ибо теперь он способен даже с закрытыми глазами видеть в потемках и прозревать вещи и события будущего, сокрытые от других смертных, так он может узнавать и будущее, и тайны других людей»[5].

Когда новичок впервые переживает этот опыт мистического света, все происходит так, «как будто хижина, в которой он находится, вдруг поднимается ввысь; он видит далеко перед собой, сквозь горы, как если бы земля была огромной равниной, и его глаза прозревают землю до самых краев. Теперь ничто от него не сокрыто. Он не только может видеть очень да-

леко, но в силах также обнаружить похищенные души, даже если их стерегут, прячут в чудных дальних краях, и даже если они перенесены ввысь или вглубь в страну мертвых»[6]

Запомним основные моменты этого опыта мистического озарения: а) оно — результат долгой подготовки, но наступает всегда внезапно, как «вспышка молнии»; б) речь идет о внутреннем свете, который ощущается во всем теле, но больше всего — в голове, в) когда его испытывают впервые, оно сопровождается опытом вознесения ввысь; г) речь идет одновременно и об особой зоркости, и о ясновидении. шаман видит повсюду и очень далеко, но он замечает также невидимую реальность (духов, души больных) и даже провидит грядущие события.

Добавим, что кауманек взаимосвязан с другим специфически шаманским духовным упражнением — с даром видеть собственное тело, низведенное до состояния скелета Это другой способ сообщить, что шаман способен «видеть» то, что в настоящее время невидимо Это можно понять и таким образом, что он проницает, как рентгеновские лучи, человеческую плоть, и таким, что он заглядывает далеко в будущее, прозревая, что станет с его телом после смерти Как бы то ни было, этот дар — тоже род ясновидения, которое становится возможным благодаря озарению Это следует подчеркнуть:

хотя озарение испытывается как внутренний свет и ощущается как световое явление едва ли не в физическом смысле этого слова, тем не менее эскимосскому шаману оно дает одновременно и парагномические способности, и знание мистического порядка

«Отвердевший свет»

От этого шаманского опыта заманчиво было бы перейти к изучению индийской концепции внутреннего света. Там мы обнаружим то же взаимодействие между опытом света, знанием и выходом за пределы условий человеческого существования. Но я хотел бы ненадолго задержаться на другой группе фактов, относящихся к архаическим обществам, а именно — на инициации австралийских целителей. Я не располагаю австралийскими примерами, сравнимыми с «озарениями» шаманов племени иглулик, но отсутствие у меня таких сведений связано, возможно, с тем, что мы мало знаем австралийских целителей. Все же мы вправе сравнить последних с сибирскими и арктическими шаманами; не только обряды инициации у них имеют немало общего, но к тому же считается, что и те и другие обладают сходными парапсихологическими способностями: ходят по огню, по желанию исчезают и вновь появляются, наде-

лены ясновидением, способны читать чужие мысли и т. д.[7]

Так вот, в ритуалах инициации австралийских целителей мистический свет имеет большое значение. Целители представляют себе Байаме, патрона обряда инициации, как существо, во всем схожее с другими чародеями, «за исключением того, что из глаз его струится свет»[8]. Иными словами, они чувствуют связь между положением сверхъестественного существа и избытком света Байаме производит инициацию молодых кандидатов, окропляя их «священной и могущественной водой», и эта вода, со слов самих целителей, есть не что иное, как разжиженный кварц[9] В обрядах инициации кварц играет значительную роль. Считается, что сверхъестественное существо убивает неофита, разрезает его на куски и начиняет кристаллами горных пород; возвратившись к жизни, он обретает способность видеть духов, читать чужие мысли, летать по небу, становиться невидимым и т. д. Благодаря горным кристаллам, укрепляющим его тело, а главное — голову, целитель существует по-иному, чем прочие смертные. Этим необыкновенным авторитетом кварц обязан своему небесному происхождению. Трон Байаме сделан из кристаллов кварца, и сам Байаме кидает на землю кусочки, откалывающиеся от этого трона[10]

Иными словами, считается, что кристаллы падают с небесного свода, в каком-то смысле они представляют собой «отвердевший свет».

В самом деле, морские даяки называют кристаллические породы «камни-огни»[11]. Этот отвердевший до состояния кварца свет считается сверхъестественным: он наделяет целителя способностью видеть души, даже на очень далеком расстоянии (например, когда душа больного заблудилась в зарослях или ее похитили демоны) Более того, благодаря кристаллам кварца целители способны летать по небу — такое поверье отмечается также у народов Северной Америки[12]. Дар видеть на очень дальнее расстояние, подниматься в небо, прозревать духовные реальности (демонов, богов, души умерших) — в конечном счете все это сводится к утверждению, что целитель ускользнул из-под власти профанной вселенной непосвященных, что он разделяет удел высших существ. Он отвоевывает себе этот привилегированный удел посредством инициационной смерти, во время которой он оказывается начинен субстанцией, рассматриваемой как отвердевший свет. когда он мистически воскресает, можно сказать, что он внутренне омыт сверхъестественным светом

Итак, у австралийских целителей мы обнаружим ту же взаимосвязь между духовным светом, знанием, вознесением, ясновидением и ме-

тагномическими способностями, которая была нами обнаружена у эскимосских шаманов, — но интересующий нас элемент, духовный свет, расценивается совсем по-другому. Австралийский неофит не обязан пережить опыт озарения, сравнимый с кауманеком эскимосского шамана: сверхъестественный свет нисходит непосредственно в его тело в форме горных кристаллов. Итак, здесь перед нами не мистический опыт света, а смерть как часть инициации, во время которой тело неофита начиняют кристаллами, символами небесного и божественного света. В этом случае мы имеем дело с ритуалом, имеющим экстатическую структуру; испытуемый, хотя он «мертв» и разрезан на куски, видит, что с ним происходит: он видит, как сверхъестественные существа наполняют его тело кварцем, а возвратившись к жизни, в большей или меньшей степени обладает теми возможностями, которые даются эскимосскому шаману в результате озарения. Акцент делается на ритуале, совершенном сверхъестественными существами, — в то время как озарение эскимосского шамана есть опыт, полученный в одиночестве и являющийся итогом длительной аскезы. Но, повторим, последствия обоих типов инициации аналогичны: как эскимосский шаман, так и австралийский целитель становится новым человеком, который «видит», понимает

и знает сверхъестественным образом и способен совершать сверхчеловеческие деяния.

Индия: свет и Атман

В индийских религиях и философиях — как, впрочем, и следовало ожидать — мистика света оказывается намного сложнее. Прежде всего, существует исходная идея, суть которой в том, что свет — созидательное начало. «Свет есть рождение» (*jyotir prajananam*) — говорит Шатапатха-брахмана [VIII, 7, 2, 16–17]; он есть «рождающая мощь» [Таиттирия-самхита, VIII, 1, 1, 1]. Уже Ригведа [I, 115, 1] говорит, что Солнце — это Жизнь, или *Атман** — то есть «я» — каждой вещи. Упанишады** особо подчеркивают

---

* Атман (*санскр.*, букв. возвратное местоимение «я, сам») — в брахманистской философии означает личное «Я», индивидуальную душу, и вместе с тем разрабатывается концепция тождества индивидуальной души и Абсолюта-Брахмана (*Прим. научн. ред.*)

** Самхиты, брахманы, упанишады — разряды священных текстов индийцев, созданных в II–I тыс. до н. э.; самхита — собрание гимнов-откровений, брахмана — мифо-ритуальное толкование этих гимнов, упанишада — примыкающий к первым двум разрядам текст, в котором детально разрабатываются отдельные философские проблемы устройства мироздания, соотношения индивидуальной души и Абсолюта, постижения Абсолюта и проч. (*Прим. научн. ред.*).

мысль о том, что бытие проявляется посредством чистого Света и что человек знакомится с бытием благодаря опыту сверхъестественного света. Как говорит Чхандогья-упанишада [III, 13, 7], — «свет, что сияет по ту сторону этого Неба, по ту сторону всего сущего, в высочайших мирах, за которыми уже нет более высоких, есть на самом деле тот же свет, что сияет внутри человека (*antaḥ puruṣa*)».

Осознание идентичности внутреннего света свету транскосмическому сопровождается двумя феноменами, хорошо известными в физиологии: согреванием тела и слышанием мистических звуков [ibid., III, 13, 8]. Это указывает нам, что проявление Атман-Брахман* в качестве Света — не просто акт метафизического познания, но более глубокий опыт, в котором человек усваивает свой экзистенциальный режим. Высшее знание несет с собой изменение способа существования. Как говорит Брихадараньяка-упанишада [I, 3, 28], «от не-бытия (*asat*) поведи меня к бытию (*sat*), от темноты поведи меня к свету (*tamaso mā gamaya*), от смерти поведи меня к бессмертию».

---

* Брахман (санскр.) — абсолют, единый принцип творения и существования мира, Мировой Дух (*Прим. на-*

Следовательно, свет идентичен бытию и бессмертию. Чхандогья-упанишада [III, 17, 7] цитирует два ригведийских стиха, в которых речь идет о созерцании «Света, что сияет выше Неба», и добавляет: «Созерцая (этот) высочайший Свет, по ту сторону Тьмы, мы достигаем Солнца, бога среди богов» По знаменитому выражению из Брихадараньяка-упанишады [IV, 3, 7], Атман идентичен личности, что живет в сердце у человека в форме «света в сердце» (*hṛdy antarjyotiḥ puruṣaḥ*). «Это безмятежное существо, поднимаясь из его тела и достигая наивысшего света, является в своем собственном обличье (*svena rūpeṇābhiniṣpadyate*). Это и есть Атман. Это бессмертное, бесстрашное. Это Брахман. На самом деле, имя Брахмана — Истинный» [Чхандогья-упанишада, VIII, 3, 4][13]. В момент смерти, сообщает нам далее Чхандогья-упанишада [VIII, 6, 5], душа поднимается ввысь по лучам Солнца. Она приближается к Солнцу, «Двери Мира» Те, кто знает, могут войти, но для тех, кто не знает, Дверь закрыта.

Речь идет, следовательно, о знании трансцендентного порядка, знании, связанном с инициацией, так как получивший это знание не только приобретает сведения, но и усваивает новый, высший способ существования. Откровение приходит внезапно; поэтому его сравнивают с молнией — в другом контексте мы уже

анализировали индийскую символику «мгновенного озарения»[14]. Сам Будда во вневременной миг испытал озарение — когда, проведя вторую ночь в медитации, на рассвете поднял глаза к небу и внезапно заметил утреннюю звезду. Тысячи страниц были написаны об этом озарении на рассвете. В философии махаяны* свет, льющийся с неба на рассвете, когда не светит луна, стал в итоге символизировать «Ясный Свет, зовущийся Всемирной Пустотой». Иными словами, состояние Будды, свобода от какого бы то ни было воздействия, символизируется светом, который воспринял Гаутама в миг своего озарения. Этот свет описан как «ясный», «чистый», то есть не только не имеющий ни пятен, ни тени, но и лишенный какого бы то ни было цвета, какого бы то ни было определения. Вот почему он называется «Всемирной Пустотой», ибо слово «пустота» (*śūnya*) обозначает именно то, что лишено всех признаков, всех особенностей: это *Urgrund***, наивысшая реальность. Понимание Всемирной Пустоты — точно так же, как осоз-

---

* Махаяна (*санскр.*, букв. «большая колесница») — одно из основных ответвлений в буддизме, получившего распространение в Тибете, Китае, Японии (*Прим. научн. ред.*)

** Первопричина, первооснова (*нем.*)

нание идентичности Брахмана и Атмана в упанишадах — это мгновенный акт, сравнимый со вспышкой молнии. Подобно тому, как ничем не подготовлена бывает ослепительная вспышка, внезапно прорезывающая толщу тьмы, — ничем, по-видимому, не подготовлен оказывается и опыт озарения: оно принадлежит к явлениям другого плана, и между временем, которое ему предшествует, и вневременным мигом, в который оно происходит, не существует связи.

Йога и «мистические огни»

Но, по крайней мере в некоторых индийских учениях, прорыв на иной уровень, осуществляемый посредством озарения, можно предчувствовать заранее. Аскет готовится с помощью долгих медитаций и йоги, и на своем духовном пути он встречает иногда знаки, предупреждающие его о приближении окончательного откровения. Среди этих знаков-провозвестников наиболее важен опыт света разных цветов. Шветашватара-упанишада [II, II] тщательно отмечает «предварительные формы (*rūpāṇi purassarāṇi*) Брахмана», которые в процессе применения йоги даются в откровении во время световых эпифаний. Это туман, дым, сол-

нце, огонь, ветер, фосфоресцирующие насекомые, молнии, хрусталь и луна. Мандала-брахмана-упанишада [II, I] приводит совершенно другой список: образ звезды, грань алмаза, диск полной луны, полуденное солнце, пылающий обруч, хрусталь, черный круг, затем точка (*bindu*), палец (*kalā*), звезда (*naksatra*), и снова солнце, светильник, глаз, солнечное сияние и девять гемм[15].

Как видим, чередование световых опытов не подчиняется точным правилам. Кроме того, порядок, в котором отмечаются световые эпифании, не соответствует постепенному возрастанию интенсивности света. По Шветашватаре-упанишаде, свет луны доходит до нас намного дольше, чем свет солнца. В Мандала-брахмана-упанишаде чередование световых эпифаний озадачивает еще более. С нашей точки зрения, это лишний раз доказывает, что речь идет не о физическом свете, а об опытах, имеющих мистическую структуру.

Разные школы йоги упоминают о явлениях внутреннего света. Так, комментируя Йога-сутру [I, 36], Вьяса говорит о сосредоточенности на «лотосе сердца», посредством которого возможно прийти к опыту чистого света. В другом контексте [III, 1] он упоминает «свет головы» среди объектов, на которых должен сосредоточиваться йог. Буддийские трактаты

подчеркивают важность, которую может иметь световой знак для успеха медитации. «Не обходите вниманием знаков, подаваемых светом, — читаем мы в "Сравакабхуми", — будь то свет лампы, жар от костра или от солнечного диска!»[16]

Само собой разумеется, что эти световые знаки служат в йоге только отправной точкой для различных медитаций. Один из трактатов по Йогавачаре подробно описывает перемену окраски мистического света, виденного монахом во время аскезы. Особенность этого учебника по Йогавачаре — медитация над космическими элементами: в нем предлагается значительное число упражнений, каждое из которых состоит из трех частей, а каждая часть различается по другой окраске света. В другом месте мы уже обсуждали метод, предложенный в этом трактате по Йогавачаре[17], поэтому возвращаться к этому вопросу не будем. Скажем только, что проникновение в высшую структуру каждого космического элемента — проникновение, осуществленное посредством йогической медитации — выражается в восприятии света различной окраски. Понять значение и искупительную ценность этого погружения в высшую структуру космической субстанции становится возможным, если вспомнить, что для махаяны космические

элементы — *скандха* или *дхату** — отождествляются с Татхагатами**: йогическая медитация над космическими элементами — это, в сущности, обнаружение самой сути Татхагат, то есть продвижение вперед по пути освобождения. А высшая реальность Татхагат — это различно окрашенный свет. «Все Татхагаты суть пять Огней (Светов)», — пишет Чандракирти***[18].

---

* Скандха (*санскр.*, букв. «ветвь, часть, компонент») — один из важнейших терминов буддийской психологии; скандхи — это компоненты психической деятельности индивидуума, порождаемые его неведением, в результате чего конструируется ложное понятие о существовании собственного «Я», души и проч., следовательно, буддизм учит устранению скандх, освобождению от них разума. Дхату (*санскр.*) — букв. «корень, основа», в буддийской психологии термин используется для обозначения 18 классов элементов, создающих единый поток сознания познающей личности. (*Прим. научн. ред.*)

** Татхагата (*санскр.*, букв. «так-пришедший, так-ушедший») — один из самых распространенных эпитетов Будды; в позднем буддизме слово имеет множество трактовок, хотя сам Будда произносил его с той целью, чтобы избегать местоимения «я», в буддизме махаяны, признающем множественность будд, это слово употребляется не только в качестве эпитета Будды Шакьямуни, но и для обозначения других будд. (*Прим. научн. ред.*)

*** Чандракирти (VII в.) — видный буддийский мыслитель Индии, комментатор трудов Нагарджуны, настоятель знаменитого монастыря-университета Наланды. (*Прим. научн. ред.*)

Дхармадхату*, то есть трансцендентная форма Ваджрадхары**, — это Чистый Свет, свет, совершенно лишенный оттенков цвета. Чандракирти пишет. «Дхармадхату — это сияющий Свет, и йогическая сосредоточенность есть его постижение»[19]. Это сводится к тому, что бытие постижимо только через опыт мистического порядка — и что постижение бытия выражается в опыте абсолютного Света. Как мы помним, в упанишадах Брахман или *Атман* отождествляются со Светом.

Итак, мы имеем дело с всеиндийской концепцией, которую можно было бы сформулировать следующим образом: чистое бытие, или, иначе говоря, высшая реальность, доступно познанию более всего посредством опыта чистого Света; процесс проявления космоса состоит,

---

* Дхарма-дхату (*санскр.*) — в буддийской психологии существует три классификации моментов-дхарм бытия: 1) по скандхам — элементам эмпирической личности, 2) по «сферам познания» (аятана), 3) по классам элементов — дхату; в третью классификацию попадает класс «дхармадхату», букв. «основание закона, морали, высшей реальности» (*Прим. научн. ред.*)

** Ваджрадхара (*санскр.*, букв. «держащий алмаз») — один из бодхисаттв в космологии махаяны, особое место занимает в ваджраяне; изображается обычно в угрожающей позе, синего цвета, с ваджрой в поднятой руке (*Прим. научн. ред.*)

при ближайшем рассмотрении, в серии световых эпифаний, а космическая резорбция повторяет эти эпифании различно окрашенного света. Согласно традиции, сохраняемой в Дигханикайе* [I 2,2], когда Мир был разрушен, уцелели только лучезарные существа, которые звались Аббассара· у них были эфирные тела, они летали в воздухе, излучали свой собственный свет и жили беспредельно долго Резорбция в микрокосмическом масштабе имеет место также в момент смерти — и, как мы скоро увидим, процесс смерти состоит, собственно говоря, в серии опытов света

Из этой всеиндийской метафизики света вытекает несколько следствий, а именно. 1) что наиболее адекватное проявление божества происходит посредством света, 2) что те, кто поднялся на высокую ступень духовности, — то есть, по индийской терминологии, достигли или хотя бы приблизились к положению «освобожденного» или Будды, — сами тоже способны испускать свет; 3) и наконец, что космогония может быть уподоблена явлению светоиспускания. Проиллюстрируем каждый из этих выводов несколькими примерами.

---

* Дигханикая (пали) — Свод Долгих Сутр; состоит из проповедей Будды на языке пали, одна из основных частей буддийского канона южной школы (*Прим. научн. ред.*)

Световые теофании

О том, что образцовая теофания представляет собой ослепительный поток света, известно каждому читателю Бхагавад-гиты. Вспомните знаменитую XI главу, в которой Кришна является Арджуне в своем истинном обличии, суть которого — огненная масса.

Если бы тысячи солнц распространяли все разом в небесах свое сияние,
Это было бы тогда как свет благородства [XI, 12]
Таким я тебя вижу — кто и когда тебя видел? — вокруг
Сверкающим, как ясность огня и солнца, огромным [XI, 17].
Без начала, без середины, без конца, бесконечно могущественный,
Бесконечно сильный! Луна и Солнце — твои глаза,
Таким я тебя вижу, лицо, пылающее огнем,
Твой блеск озаряет мир [XI, 19].
Ты достигаешь небес, ты сверкаешь тысячею красок,
Рот твой разверст, большие твои глаза пылают!
Твои рты с торчащими зубами —
Словно огонь уничтожения [XI, 24–25].

Но этот пример — лишь самый знаменитый среди бесчисленных световых эпифаний в Махабхарате и в пуранах*. Харивамша** рассказывает о путешествии Кришны, Арджуны и одного брахмана к северному океану. Кришна приказывает волнам отступить, и все трое пересекают океан, идя словно между двух водяных стен. Они приходят к величественным горам, и по приказу Кришны горы отступают. Наконец они проникают в область тумана, и лошади останавливаются. Кришна бьет туман своей чакрой*** и рассеивает его — и тогда Арджуна и брахман видят необычайно сверкающий свет, в котором в конце концов растворяется Кришна. Позже Кришна открывает Арджуне, что этот свет был его истинным «Я»[20].

В XII книге Махабхараты Вишну является окруженный сиянием, сравнимым с излучением тысячи солнц. И текст добавляет: «Прони-

---

* Пураны (*санскр*.) — букв. «старины», священные книги индуизма, содержание их настолько разнообразно, что их правдиво называют энциклопедиями жизни древних индийцев (*Прим. научн. ред*.)

** Харивамша — «Род Хари», один из священных текстов индуизма, в котором излагается родословная Кришны (*Прим. научн. ред*.)

*** Чакра (*санскр*.) — букв. диск, колесо, часто один из атрибутов (оружие) Кришны и других божеств (*Прим. на-*

кая в этот свет, смертные, изучившие йогу, достигают окончательного освобождения»[21]. В той же XII книге Махабхараты рассказывается история о трех мудрецах, которые тысячу лет проходили аскезу в стране к Северу от горы Меру*, чтобы обрести способность созерцать истинный облик Нараяны**. Голос с неба повелевает им идти на север Молочного Океана, на Шветадвипа, таинственный «белый остров» индийской мифологии, символика которого связана одновременно с метафизикой света и сотериологическим знанием. Мудрецы прибывают на Шветадвипа, но едва они там оказываются, их ослепляет свет, исходящий от Нараяны. Тогда они еще сто лет предаются аскезе и начинают различать каких-то людей, белых, как луна. «Сияние, исходившее от каждого из этих людей, — уточняет текст, — было похоже на блеск Солнца в миг, когда близится миг распада Вселенной». Внезапно три мудреца замечают свет, сравнимый с сиянием тысячи солнц. Это эпифания Нараяны — и весь народ Шветадвипы бежит на свет и приветствует его коленопреклонением и молитвами[22].

---

* Меру — священная гора индийцев, находящаяся в Гималаях, центр и вершина мира, обитель богов (*Прим. научн. ред.*)

** Нараяна — одно из распространенных имен Вишну-Кришны (*Прим. научн. ред.*)

Этот последний пример иллюстрирует два факта: что свет — это самая суть божества, но также и то, что существа, совершенные в мистическом смысле, испускают сияние. Образ Шветадвипы[23] подтверждает тождество света духовному совершенству: эта страна «белая», потому что населена совершенными людьми. И достаточно простой аллюзии на другие «белые острова» индоевропейской традиции — Левке, Авалон, — чтобы мы осознали, что миф о трансцендентных областях, о краях, не принадлежащих профанной географии, связан с мистической ценностью, присущей белому цвету, символизирующему трансцендентное, совершенство и святость.

Буддизм

Сходные идеи обнаруживаются и в буддизме. Сам Будда говорит в Дигханикайе, что знак, предвещающий явление Брахмы, есть «Свет, который поднимается, и слава, которая блистает»[24]. В одной китайской сутре утверждается, что «в Рупалоке*, благодаря практике созерца-

---

* Рупалока (*санскр.*) — мир образного или мир чистых образов, второй из трех миров в буддийской космологии-психологии наряду с миром желаний (кама-лока) и миром без образов (арупа-лока) или сферой чистого сознания (*Прим. научн. ред.*)

ния и отсутствию всякого нечистого желания, боги (Девы) достигают вида самадхи*, известного под именем "вспышки огня" (*agnidhātu-samādhi*), и их тела становятся более блистательными, чем Солнце и Луна. Этот изумительный блеск — результат совершенной доброты их сердец»[25]. Согласно Абхидхармакоше, боги ранга Брахмы белы как серебро, тогда как принадлежащие к Рупадхату** — желтые и белые[26]. Согласно другим буддийским текстам, восемнадцать разрядов богов все имеют тела, которые блистают, как серебро, и живут во дворцах, желтых, как золото[27].

Будда тем более изображается излучающим свет. В Амаравати*** он изображается в форме огненного столпа. Окончив проповедь, он говорит: «Я стал огнем и поднялся в воздух до высоты семи пальм» [Дигханикайя, III, 27]. Два образа преодоления рамок человеческого уде-

---

* Самадхи (*санскр.*) — состояние просветления, достигаемое медитацией (*Прим. научн. ред.*)

** Рупадхату (*санскр.*) — в буддийской психологии, при классификации дхарм по классам-дхату, в данный класс попадает все материальное, но здесь Элиаде, вероятно, имеет в виду Рупалоку, то есть мир чистых образов (*Прим. научн. ред.*)

*** Амаравати — место вблизи Мадраса (Индия), где сохранились образцы буддийского изобразительного искусства II в. до н. э. (*Прим. научн. ред.*)

ла — огненная светоносность («самовоспламенение») и вознесение — используются здесь вместе. Сияние Будды превращается чуть ли не в клише в текстах [ср Дивьявадана, 46–47, 75; Дхаммапада, XXVI, 51 и т. д.]. Статуи гандхарской школы изображают пламя, выходящее из тела Будды, в частности, из его плеч[28]. На настенных фресках Центральной Азии не только Будды, но и архаты* изображены с языками пламени разных цветов, вырывающимися из их плеч. Многие Будды изображены летающими в воздухе, что дало повод принять языки пламени за крылья[29].

То, что свет этот — йогического происхождения, то есть происходит из осуществления на опыте трансцендентного состояния, ничем не обусловленного, утверждается во многих текстах. Когда Будда пребывает в *самадхи*, утверждает «Лалитавистара», «Луч, называемый Украшение Света Знания (*jñānālokālamkāram nāma raśmiḥ*), выходя из отверстия черепной выпуклости (*uṣṇīṣa*), колышется над его головой»[30]. Вот почему иконография представляет Будду с языком пламени, поднимающимся над головой. А. К. Кумарасвами вспоминает вопрос из «Сад-

---

* Архат (*санскр.*) — букв. «достойный», при Будде архатами называли тех, кто полностью осуществил путь Будды, то есть достиг святости (*Прим. научн. ред.*)

цхармапундарика» (с. 467): «В силу какого знания (*ушна*) сияет черепная выпуклость у Татхагаты?» — и ответ он находит в Бхагавад-гите [XIV, II]: «Когда есть знание, из отверстий в теле исходит свет»[31]. Сияние тела, следовательно, — это синдром трансценденции любого состояния: боги, люди и Будды сияют, когда они пребывают в *самадхи*, то есть когда они отождествляются с высшей реальностью, с Бытием Согласно традициям, выработанным китайским буддизмом, пять огней сияют при рождении каждого Будды — а из его трупа брызжет пламя[32]. И каждый Будда может озарить целое мироздание пучком волос, растущим у него между бровей[33]. Известно, что Будда безграничного света, Амитабха, находится в центре амидаизма — мистического учения, придающего основное значение опыту света[34].

Другая важная для нашего исследования мистическая тема — посещение Будды Индрой, когда тот медитировал в пещере Индрашайлагуха Согласно этому мифу, Индра, сопровождаемый толпой богов, спустился с неба в Магадху, где Татхагата медитировал в пещере горы Ведияка. Будда, чья медитация была прервана пением одного гандхарвы, волшебным образом расширил пещеру, так, что его гости смогли войти, и милостиво принял их. Пещеру озарил ярчайший свет. Как говорит Дигхани-

кайя (Сакка Панха Сутта), свет исходил от богов, но другие источники (Диргханака-сутра, X, и т. д.) объясняют это «пламенным экстазом» Будды. «Посещение Индры» не упоминается в классических жизнеописаниях Будды, написанных на пали и санскрите. Но этот эпизод занимает важное место в искусстве Гандхары и Центральной Азии[35]. Эта мифическая тема представляет собой параллель к легенде о Рождестве Христа в пещере и о посещении царей-волхвов (см. ниже). Как заметил Моннере де Виллар[36], обе легенды сводятся к тому, что Царь Богов (Индра) или «Цари, сыновья Царей» проникают в пещеру, чтобы поклониться Освободителю, и во время их пребывания пещера озаряется чудесным светом. Эта мифическая тема несомненно древнее индо-ирано-эллинистического синкретизма, она связана с мифом о победоносном возникновении Солнечного бога из Первичной пещеры.

Теперь следует сказать несколько слов об отношениях между космогонией и метафизикой света. Мы видели, что махаяна отождествляет Татхагат с космическими элементами (*skandha*) и рассматривает их как светоносные существа. Эта дерзкая онтология становится доступной пониманию лишь в том случае, если иметь в виду всю историю буддийской мысли. Но возможно, что сходные идеи, или во всяком слу-

чае предчувствия этой грандиозной концепции, по которой космогония есть не что иное, как проявление Света, относятся к еще более ранней эпохе. Кумарасвами сопоставил санскритское слово «лила» (*līlā*), означающее «игра» и, особо, «космическая игра», — с корнем *lelāy*, что значит «пылать», «мерцать», «блистать» Этот глагол *lelāy* может передавать понятия Огня, Света или Духа[37]. Итак, представляется, что индийская мысль верно уловила некоторые связи между сотворением космоса, понимаемым как божественная игра, с одной стороны, и, с другой стороны — игрой огня, сверканием костра, в котором достаточно дров. Очевидно, что сопоставление картины сотворения космоса как божественного танца и картины танца огня оказалось возможным только потому, что огонь уже рассматривался как образец эпифании божества. После всех приведенных индийских примеров такой вывод кажется нам обоснованным[38]. Итак, в Индии огонь и свет символизируют космическое творение и самую суть Космоса именно потому, что Вселенная понимается как свободное проявление божества, или, в конечном счете, его «игра».

Сходную точку зрения обнаруживает параллельная серия образов и понятий, выкристаллизовавшихся вокруг понятия *майя*. космическое творение — божественная игра, мираж,

иллюзия, которую магическим способом творит божество. Известно, что понятие *майя* имело большое значение в развитии индийской онтологии и сотериологии. Меньшее внимание уделялось тому факту, что разорвать покровы майя, проникнуть в тайну космической иллюзии — это, прежде всего, то же самое, что постичь игровой характер этого начала, то есть свободной, спонтанной деятельности божества — и, следовательно, повторить божественный жест и достичь свободы. Парадокс индийской мысли заключается в том, что идея свободы настолько вмонтирована в понятие *майя* — то есть в понятие иллюзии и рабства, — что для того, чтобы до нее добраться, необходимо проделать долгий окольный путь. Но в сущности достаточно постичь глубинное значение майя — божественной игры, — чтобы уже очутиться на пути к освобождению.

*Свет и бардо**

Для Махаяны Ясный Свет символизирует одновременно высшую реальность и нирваническое сознание. Все люди на несколько мгновений сталкиваются с этим Ясным Светом в момент

---

* Бар-до (*тиб.*) — промежуточное состояние между смертью и последующим рождением (*Прим. научн. ред.*)

смерти; йоги переживают его во время *самадхи* — а Будды непрерывно[39]. Смерть представляет собой процесс космической резорбции не в том смысле, что плоть возвращается в землю, а том, что одни космические элементы последовательно растворяются в других: элемент Земля «течет» в элемент Вода, Вода — в Огонь, и т. д. Очевидно, что каждый синтез космического элемента является очередной регрессией, и в конце этого процесса тот Космос, который представлял собой живой человек, оказывается уничтоженным; такому же уничтожению подвергаются Вселенные в конце Великого Цикла (*Lāṅāhīk*). Агонизирующий человек физиологически ощущает каждую регрессию: например, когда элемент Земля растворяется в элементе Вода, тело лишается опоры (дословно — «подпорки»), то есть единства, монолитности[40]: движения его членов становятся расхлябанными, как у марионетки (ср. ниже, гл. IV).

Когда процесс космической резорбции завершается, умирающий замечает свет, похожий на лунный, потом на солнечный, а затем погружается во тьму. Внезапно его пробуждает ослепительный свет[41]: это встреча со своим «Я», которое, согласно всеиндийской доктрине, есть в то же время высшая реальность, Бытие. В «Тибетской книге о Смерти» этот свет называется «Чистой Истиной» и описывается как «тонкий,

искрящийся, сверкающий, ослепительный, торжествующий и устрашающий в своем великолепии». Текст предписывает покойному: «Не опасайся и не страшись, это великолепие твоей собственной натуры в ее истинном виде. Признай ее!» И в этот миг из самой сердцевины этого свечения раздается шум, сравнимый с тысячью раскатов грома, прогремевших одновременно. «Это природный звук твоего истинного "Я", — уточняет текст. — Не страшись! <...> Поскольку у тебя больше нет материального тела из плоти и крови, какие бы то ни было шумы, огни или лучи не в силах тебе повредить. Ты не способен умереть. Довольно, чтобы ты признал, что эти явления — твои собственные формы мысли. Признай это все — это *бардо*»[42].

Но, как это бывает с большинством представителей рода человеческого, покойный не умеет осуществить на деле эти советы. Покорствуя своей кармической ситуации, он дает себя увлечь в цикл проявлений, характерных для состояния *бардо*. На четвертый день после смерти усопший получает предупреждение, что он увидит сияние и богов. «Все Небо покажется темно-синим». Он увидит белого Бхагавана*

---

* Бхагаван (*санскр.*) — букв. «наделенный долей, благом», распространенный эпитет Будды (*Прим. научн. ред.*)

Вайрочану*, потом из его сердца появится и станет видна Мудрость Дхармадхату, также белого цвета, блистающая, прозрачная, яркая, настолько ослепительная, что на нее нельзя смотреть. «В то же время белый тусклый свет, исходящий из девов-богов, ударит тебе в лицо». Вследствие могущества дурной кармы, душа испугается сверкающего света Дхармадхату и полюбит тусклый белый свет девов. Но текст побуждает покойного не привязываться к свету девов, чтобы не оказаться вовлеченным в водоворот шести миров и сосредоточить свою мысль на Вайрочане. Таким образом он в конце концов растворится — в ореоле радужного света — в сердце Вайрочаны и достигнет удела Будды в центре Самбхогакая**[43].

В течение следующих шести дней усопший будет иметь возможность выбора между Чистым Светом — представляющим освобождение, отождествление с сущностью Будды — и «нечистым светом», символизирующим некую фор-

---

* Вайрочана — в космологии махаяны один из пяти дхьяни-будд; олицетворяет свет, изображается белого цвета, сидящим на белом лотосе и с Колесом Учения в руке (*Прим. научн. ред.*)

** Самбхогакая (*санскр.*) — «тело блаженства», одно из трех (наряду с космическим и феноменальным) тел Будды; концепция трех тел Будды имеет важное значение в учении махаяны (*Прим. научн. ред.*)

му после-существования, иными словами, возвращение на Землю. После белого и синего света он увидит желтый, красный и зеленый свет, в конце — Свет всех цветов одновременно[44].

У нас нет возможности сопроводить этот крайне важный текст таким комментарием, которого он заслуживает. Придется ограничиться несколькими замечаниями, непосредственно касающимися нашего исследования. Как мы только что видели, у каждого человека есть шанс достичь освобождения в момент смерти: для этого ему достаточно узнать себя в Ясном Свете, который он переживает на опыте в этот момент. На первый взгляд это кажется парадоксальным, поскольку известно, какое значение придает карме вся индийская мысль, утверждающая, что человек пожинает плоды своих поступков. Поступки индивидуума, который жил в невежестве, представляют собой кармическое наследство, которое невозможно уничтожить в момент смерти. Но в действительности все происходит согласно закону кармы — потому что душа невежды отвергает зов Ясного Света и дает себя увлечь разным видам загрязненного света, означающим низшие способы существования. Напротив, те, кто в жизни занимался йогой, способны узнать себя в Ясном Свете и, соответственно, раствориться в сущности Будды.

Следовательно, свет, бьющий в лицо в момент смерти, — это тот же самый внутренний свет, который в упанишадах отождествляется с *Атманом*: во время земного существования этот свет достижим лишь для тех, кто духовно подготовлен к нему практикой йоги или познанием. Если присмотреться, та же ситуация повторяется и в момент смерти: Свет является всем, но принимают его — и видят в себе — только посвященные. Правда, во время агонии и в первые дни после смерти лама читает для усопшего «Книгу смерти», и это чтение вслух представляет собой последний призыв; но судьбу свою мертвец решает сам. Он сам должен проявить волю, чтобы выбрать Ясный Свет, и силу, чтобы устоять перед искушениями после-существования. Иными словами, смерть предоставляет новую возможность стать посвященным, но это посвящение, эта инициация, включает в себя, как все прочие инициации, ряд испытаний, которые неофиту приходится встречать лицом к лицу и преодолевать. Испытание света *post mortem** — последнее и, быть может, наиболее трудное испытание, относящее к инициации.

---

* После смерти (*лат.*).

Свет и майтхуна

В тантризме известна другая возможность пережить опыт внутреннего света, а именно, во время *майтхуны*, то есть во время ритуального соединения с девушкой (mudra), олицетворяющей Шакти*. Уточним, что речь идет не о мирском поступке, но о церемониале, имитирующем божественную «игру», ибо он не должен заканчиваться извержением семени[45]. Комментируя один из важнейших тантрических текстов, Гухьясамаджа-тантра**, Чандракирти и Цзонхава*** подчеркивают такую деталь: во время майтхуны происходит союз мистического порядка (*samāpatti*), в результате которого чета обретает *нирваническое* сознание. У мужчины это нирваническое сознание, называемое *бодхичитта*, «Мысль Пробуждения», проявляется в виде капли, *бинду* (и в некотором роде

---

* Шакти (*санскр.*) — букв. «сила», этим словом в тантризме обозначают женский, творческий, одухотворяющий аспект божества, персонифицируемый в образе его супруги (*Прим. научн. ред.*)

** Гухьясамаджа-тантра (*санскр.*) — один из базовых текстов ваджраяны (одного из главных направлений махаяны) (*Прим. научн. ред.*)

*** Цзонхава (1357–1419) — знаменитый реформатор буддизма в Тибете, основатель школы гелуппа (*Прим. научн. ред.*)

идентична с нею), спускающейся с макушки головы и наполняющей половые органы потоком упятеренного света. Чандракирти пишет: «Во время союза надлежит медитировать о *ваджре** и *падме***, как о наполненных изнутри упятеренным светом»[46].

«Капля» тождественна нирваническому сознанию; предполагается поэтому, что она формируется на вершине головы, там, где вообще переживается опыт внутреннего света. Соответственно, «капля» есть Ясный Свет нирванического сознания. Но *бодхичитта* в тантризме одновременно отождествляется с *semen virile****. Чтобы точнее разобраться в этом парадоксальном процессе, нам пришлось бы углубиться в неуловимые тонкости индийской физиологии. Так или иначе, отметим для себя такой факт: нирваническое сознание есть опыт переживания абсолютного света, но когда оно достигается посредством *майтхуны*, оно способно проникнуть в самые глубины органической жизни и там, в самой сущности *semen virile*, тоже обна-

---

* Ваджра (*санскр*) — алмаз, молния, один из важнейших символов буддизма, символ прочности, силы, истины (*Прим научн ред*)

** Падма (*санскр*) — лотос, символ красоты, чистоты и незапятнанности (*Прим научн ред*)

*** Мужское семя (*лат*)

ружить божественный свет, изначальное сияние, сотворившее Мир. Для Махаяны такое отождествление мистического света с сутью *semen virile* было не лишено смысла — поскольку и космические элементы, и Татхагаты, и, при ближайшем рассмотрении, *Urgrund* всякого существования и свойство пробужденного создания — *все это создано Изначальным Светом*

Эти метафизика и сотериология света, вне всякого сомнения, взаимосвязаны с долгой и древней всеиндийской традицией. Однако, как показал проф. Дж Туччи, Гухьясамаджа-тантра и особенно комментарии Чандракирти и Цзонхавы демонстрируют чересчур очевидные совпадения с манихейством, что заставляет заподозрить возможность иранского влияния[47]. Особенное внимание обращают на себя пять световых элементов, играющие важную роль в манихейских космологии и сотериологии, а также тот факт, что божественная часть человека, *бодичитта*, отождествляется с *semen*.

Тибетские мифы о Человеке-Свете

Вероятно, некоторые тибетские мифы о происхождении мира также отмечены иранским влиянием В одном из таких мифов говорится, что из первичной пустоты забил синий свет, который сотворил яйцо, а из этого яйца

произошла Вселенная. Другой миф сообщает, что Белый Свет породил яйцо, из которого вышел Первый Человек. Наконец, третий миф предлагает такую версию: из пустоты родилось Первичное Существо, которое излучило Свет[48].

Как видим, согласно этим мифам, и Космос, и Первый Человек родились из Света и состоят, в сущности, из Света. Другая традиция объясняет, как произошел переход от Человека-Света к нынешним представителям рода человеческого. Вначале люди были бесполы и лишены сексуальных желаний; они обладали внутренним светом и испускали лучи. Солнца и Луны не существовало. Когда в человеке пробудился сексуальный инстинкт, у него появились половые органы — но тогда Свет в нем угас, а в небе появились Луна и Солнце[49]. Один тибетский монах дал Маттиасу Герману следующее дополнительное пояснение. Вначале, мол, люди размножались таким образом: свет, исходивший из тела мужчины, проникал в матку женщины, освещал и оплодотворял ее. Сексуальный инстинкт удовлетворялся исключительно посредством зрения. Но люди деградировали, начали касаться друг друга руками и в конце концов открыли для себя сексуальное соединение[50].

Согласно этим поверьям, Свет и Сексуальность — два антагонистических принципа: ког-

да преобладает один из них, другой проявиться не может, и наоборот. Быть может, в этом следует искать объяснения тантрическому ритуалу, который мы анализировали выше: если проявление сексуальности заставляет свет исчезнуть, то этот последний может находиться в скрытом виде только внутри самой сексуальности, в ее сущности, которую составляет семя. Все то время, покуда человек, ослепленный инстинктом, как животное, осуществляет половой акт, свет остается скрытым. Но он проявляется — в сложном опыте, состоящем из озарения, познания и блаженства, — если соединение становится ритуалом или божественной «игрой», то есть если человек, останавливая извержение семени, аннулирует биологическую направленность полового акта. Рассматриваемая под этим углом зрения, *майтхуна* предстает как безнадежная попытка восстановить изначальное положение вещей, когда люди были светоносными и продолжали свой род посредством света.

Вне всякого сомнения, Гухьясамаджа-тантра в том виде, как ее комментируют Чандракирти и Цзонхава, не преследует эту цель сознательно. Свет, переживаемый во время *майтхуны*, — это Ясный Свет познания, нирванического сознания, что дает достаточное оправдание этому дерзкому упражнению. Но целая группа индо-тибетских поверий, связанных

одновременно и с мифом об испускающем лучи Первом Человеке, и с тантрическими и алхимическими идеологиями и техниками, рассказывает о неких йогах, которые достигли телесного бессмертия. Эти йоги не умирают, они исчезают в Небе, облеченные телом, которое называется «радужным телом», «небесным телом», «духовным телом», «телом из Чистого Света» или «божественным телом»[51]. В этом мы узнаем идею астрального — то есть состоящего из Света — тела Первого Человека[52].

Индийский опыт мистического света

Рассматриваемые в своей совокупности различные опыты и оценки внутреннего света, засвидетельствованные в Индии и в индо-тибетском буддизме, складываются в исключительно разветвленную систему. Опыт света означает, по преимуществу, встречу с высшей реальностью; вот почему утренний свет обнаруживают, когда осознают собственное «Я» (*Атман*), или когда проникают в самую суть жизни и космических элементов, или, наконец, когда умирают. Во всех этих обстоятельствах разрывается пелена иллюзии и невежества. Человек внезапно оказывается ослеплен Чистым Светом, то

есть погружается в бытие. С определенной точки зрения можно сказать, что мир непосвященных, обусловленный мир оказывается преодолен — и что дух вырывается в область абсолюта, которая является одновременно областью бытия и областью священного. Брахман, равно как и Будда — это одновременно знак священного и знак бытия, знак высшей реальности. Индийская мысль отождествляет бытие, сакральное — и мистическое знание, акт, посредством которого человек осознает реальность. Вот почему свет встречается иногда во время медитаций над бытием — как в упанишадах и в буддизме — а иногда при попытках провидеть сакральное, как это бывает в некоторых формах йоги и в мистических учениях. Поскольку бытие отождествляется с сутью сакрального, божества неизбежно оказываются светозарными или показываются своим поклонникам в виде световых эпифаний. Но и люди тоже испускают свет, если отказываются от системы обусловленности, характерной для профанов, то есть если они овладели высшим знанием и достигли области свободы. Для индийской мысли свобода связана с знанием. тот, кто знает, кто постиг профанические структуры бытия, тот в жизни достиг освобождения, тот уже не подвержен воздействию космических законов; отныне ему дана

божественная спонтанность, он уже не движется, как люди-автоматы, согласно причинно-следственным законам, а «играет», как боги — или как языки пламени.

Перейдем к выводам: для индийской мысли свет, увиденный в мистическом откровении, — это синдром трансцендентности здешнего мира, мира непосвященных, существующего по законам обусловленности, и достижения другой сферы существования — сферы чистого бытия, божественного начала, высшего знания и абсолютной свободы. Это, главным образом, знак откровения высшей реальности, лишенной каких бы то ни было свойств. Вот почему она переживается на опыте как яркий белый свет, который вначале ослепляет, а затем человек исчезает в нем, растворяется бесследно. Ведь следы связаны с персональной историей индивидуума, следовательно, с памятью об эфемерных и, в сущности, ирреальных событиях, то есть с теми элементами, которые не имеют ничего общего с бытием. Тот, кто встречает Свет и узнает себя в нем, достигает трансцендентного существования, которое мы не в силах себе вообразить. Мы можем понять только то, что для нашего мира он навсегда умер — а также что он умер для всех остальных миров, в которых возможно после-существование.

Китайские техники

Обращаясь к Китаю, мы видим, что и там опыт света тоже означает выход за пределы профанического существования. «Когда человек достигает высшей степени душевного покоя, — пишет Чжуан-Цзы (гл. XXIII), — он излучает небесный свет. Тот, кто развил в себе этот небесный свет, видит внутреннего Человека (истинное "Я"). Только посредством этой духовной практики человек может достичь вечности». Встреча со Светом может произойти как спонтанно, так и в результате долгой аскезы. В эпоху правления династии Мин (XVI век) один ученик расположился рядом с учителем, который более тридцати лет предавался медитации в пещере. Однажды ночью ученик этот, идя горной тропой, «почувствовал, как внутри его тела циркулирует молния, и услышал раскат грома в вершине своей головы». Гора, ручей, мир и его собственное «Я» исчезли. Этот опыт продолжался «время, за которое сгорают пять дюймов ладана». Затем он почувствовал, что стал совершенно другим человеком и что его собственный Свет очистил его. Позже учитель объяснил ему, что в течение тридцати лет медитации переживал этот опыт довольно часто, но научился больше не принимать его во внимание, и научил

своего ученика, что даже этот мистический опыт следует отстранять от себя[53].

В этом примере опыт переживания внутреннего света указывает на прорыв в другие уровни, но это не влечет за собой с неизбежностью, как в Индии, встречи с высшей реальностью. Между тем, некоторые психофизиологические техники, выработанные — или систематизированные — в неодаосизме, придают большое значение опыту разных видов внутреннего света. Целая группа упражнений, обнаруживающих некоторое сходство с йогой, ставили своей целью так называемое поглощение (абсорбцию) дуновений. Эти упражнения состоят в медитации над дуновениями, которая продолжается, пока человек не начинает различать их цвета — и в этот момент их поглощать. Дуновения визуализируются таким образом, как если бы они шли из четырех основных направлений и из Центра — то есть из всего Мироздания целиком — и человек глотает их, заставляя проникать в свое тело. Благодаря этому космическая энергия — которая есть одновременно и сущность жизни, и источник бессмертия — наполняет тело изнутри, озаряет его и изменяет; ибо идеал даосизма — не освобождение, а славная и просвещенная Жизнь, блаженство существования, безупречно вписывающегося в космические ритмы.

Эта процедура впитывания разноцветных дуновений происходит, по-видимому, от более древней техники, целью которой было поглощение дыхания Солнца. Вот какие предписания дает неодаосийский трактат[54]: «На заре (от трех до пяти часов утра), в миг, когда встает солнце, сидя или стоя, (но) сосредоточивая свое внимание, девять раз скрипнуть зубами, из глубины сердца позвать *инен* солнца, что блистает как жемчуг, рассыпая зеленые отблески, превращающиеся в красный ореол, в красного отрока — в таинственный пламенеющий образ; потом закрыть глаза и держать их крепко зажмуренными, медитируя о том, что пять цветов, которые суть в солнце, распространяются в виде ореола и начинают касаться тела, доходя снизу до обеих ступней, а сверху — до макушки. Кроме того, сделать так, чтобы в середине сверкающего облака возникло пурпурное дуновение, подобное глазному зрачку, и т. д.»

Такого же результата можно добиться, если вместо дыхания солнца поглощать его образ. Символ солнца надлежит вписать в квадрат или круг, «и каждое утро, повернувшись к востоку и держа бумагу в левой руке, сосредоточиваться на нем таким образом, чтобы он сам превращался в сияющее солнце; следует его проглотить и сделать так, чтобы он остался в сердце»[55]. И наконец, есть еще одна процедура, состоя-

щая в том, что в полночь человек медитирует «о том, как солнце через уста входит в сердце и озаряет все сердце изнутри, так, чтобы оно стало таким же блистающим, как солнце; на некоторое время их оставляют вместе и чувствуют, как сердце согревается»[56]. В этом последнем примере реальное солнце не играет никакой роли, но его образ интериоризируется и проецируется в сердце, чтобы пробудить в нем внутренний свет. Другой текст добавляет многозначительную деталь: после визуализации солнечного диска — красного и величиной с монету — который находится в середине сердца, этот образ заставляют циркулировать внутри всего тела[57].

Тайна Золотого Цветка

Эта аллюзия на циркуляцию некоего образа внутри тела станет понятнее, если обратиться к процедурам, применяемым в даосизме, чтобы добиться циркуляции внутреннего света. Эти процедуры изложены в неодаосийском трактате «Тайна Золотого Цветка», который перевел Р. Вильхельм и прокомментировал К. Г. Юнг[58]. Этот текст достаточно хорошо известен; поэтому остановлюсь только на некоторых аспектах, напрямую касающихся нашего сюжета.

«Сущность Жизни, — говорится в этом тексте, — нельзя увидеть: она содержится в Свете Сердца. Свет Сердца нельзя увидеть: он содержится в двух глазах»[59]. Следовательно, придется упражнять оба глаза, чтобы они смотрели внутрь. Во время медитации, отчасти подобной медитации йогов (дыхание должно быть ритмичным), веки опускаются — и глаза уже не смотрят вовне, но озаряют внутреннее пространство. Именно тогда человек обнаруживает Свет[60]. Другое упражнение состоит в концентрации мыслей в пространстве между двумя глазами, что позволяет Свету проникнуть глубоко в тело[61]. Главное — не столько обнаружить Свет, сколько заставить его циркулировать внутри тела. Рекомендуются разные процедуры, но наиболее важная — то, что текст называет «движением вспять», «ходьбой против течения». Благодаря этому психофизиологическому упражнению мысли собираются в месте Небесного сознания, в небесном Сердце — и там, говорит текст, находится господство Света[62].

Не представляется возможным прокомментировать здесь этот метод, представляющий собой аналогию как тантрической технике «ульта-садхана»[63] (букв. «идти против течения»), так и даосийским процедурам «возвращения к истокам»[64]. Отметим лишь, что в результате этого упражнения внутренний свет начинает цирку-

лировать, и если ему позволяют достаточно долго перемещаться по кругу, то он кристаллизируется, то есть порождает то, что называется «природное Тело-Дух»[65]. Циркуляция света производит внутри тела «истинное семя», которое трансформируется в эмбрион. Если его согревать, питать и омывать в течение целого года по методе, которая, несомненно, относится к алхимии (так как в тексте имеется намек на огонь), эмбрион достигает зрелости[66], то есть рождается новое существо.

В другом месте уточняется, что, заставляя свет циркулировать по кругу, можно добиться кристаллизации, в форме спермы, космических сил, которые символизируют Землю и Небо, и спустя сто дней посреди Света родится «сперма-жемчужина»[67]. Кристаллизацию света выражает множество образов: Золотой Цветок, который разрывает почку и расцветает, сперма, которая развивается и превращается в эмбрион, наконец, жемчуг. Космологические, эмбриологические и алхимические символы переплетаются и дополняют друг друга. Конечный результат — получение эликсира бессмертия, отождествляемого с Золотым Цветком.

Итак, расцветание Золотого Цветка знаменуется опытом света. «Как только оказываешься в покое, Свет глаз начинает лучиться, так что все, что перед тобой, озаряется сиянием, слов-

но внутри облака. Если открыть глаза и поискать тело, то ничего не найдешь. Это зовется: "В пустой комнате появляется свет". Это весьма благоприятный знак. Или, когда предаешься медитации сидя, плотское тело начинает ярко сверкать, как шелковое или нефритовое. Оставаться сидя кажется трудно; чувствуешь, как тебя словно подымает ввысь. Это зовется: "Дух является и теснит к Небу". Со временем опыт делается столь напряженным, что в самом деле воспаряешь ввысь»[68].

Тексты эти сложнее, чем может показаться по нашему чересчур краткому пересказу. Но нас более всего интересует опыт переживания внутреннего света. Как оценивался этот опыт в даосийских кругах? Следует отметить, что эти техники не подразумевают ни помощи, ни даже присутствия божества. Свет от природы помещается внутри человека, в его сердце. Этот свет можно пробудить и заставить циркулировать посредством мистической космо-физиологической процедуры. Другими словами, тайна жизни и бессмертия тела вписана в самую структуру Космоса и, соответственно, также и в структуру микрокосма, каковым является каждый человек. Акцент здесь падает на практику, а не на метафизическое знание или мистическое созерцание. Но в даосизме практика сама по себе есть тайна — потому что речь идет не

об усилии, воле, технике в профанном смысле слова, а о восстановлении изначальной спонтанности, утерянной в результате долгого развития цивилизации, о новом обретении природной мудрости, то есть мудрости, зависящей и от инстинкта, а не только от так называемой «мистической симпатии», благодаря которой мудрец бессознательно воскрешает в самых глубинах своего существа гармонию, соответствующую космическим ритмам

Иран

Как заметил уже Р. Вильхельм, основная роль света в «Тайне Золотого Цветка» заставляет вспомнить о Персии[69] Иранские влияния обнаруживались и в тибетских мифах о Первом Человеке, которые мы рассматривали выше[70]. Оставим в стороне весьма сложную проблему иранских влияний в Центральной и дальневосточной Азии Все же отметим, что: 1) не следует предполагать иранское происхождение у всех форм дуализма или антагонизма, которые встречаются в Азии[71]; 2) не следует также объяснять иранскими влияниями все концепции, в которых чистый разум или бытие отождествляется со светом. Как мы видели, уже в Индии на уровне брахман и упанишад бытие и разум связывались со светом. Но иранская спекуляция

с невиданной прежде глубиной разработала антагонизм Свет–Тьма, понимая под Светом не только доброго бога-творца, Ахурамазда, но и суть творения и жизни, а главное, дух и духовную энергию. На нескольких конференциях общества «Эранос» Анри Корбен блестяще развил разные аспекты и выводы, следующие из теологии света в зороастризме и исмаилитском гностицизме, так что возвращаться здесь к результатам его исследований нет необходимости[72].

Скажем только, что некоторые образы, используемые в зороастризме для выражения единосущности духа-света, напоминают совокупность индийских, в частности буддийских представлений. Так, «Денкарт» уточняет, что Заратуштра в утробе матери в последние три дня до рождения излучал столь сильное сияние, что оно озаряло всю деревню его отца[73]. Мудрость, святость, короче говоря — чистая духовность символизируются здесь — как в Индии — более сильным сиянием. И подобно тому как доктрина упанишад уподобляла *Атман* внутреннему свету, в одной из глав «Большого Бундахишна» душа отождествляется с *хварно**[74] со «Светом Славы», «чистым излучением, которое

---

* Хварно (*авест.*) — харизма, божественная субстанция, обладание которой дает счастье и могущество. Завладевший хварно становится царем Ирана (*Прим. научн. ред.*)

лежит в основе творений Ормазда»[75]. Но, в отличие от Индии, мы относительно мало знаем о вещах, касающихся опыта внутреннего света в древнем Иране[76].

Несомненным представляется, что иранцы воспринимали световые эпифании, и, в первую очередь, появление сверхъестественной Звезды, как знак, предвещающий главным образом рождение Космократора или Спасителя. И поскольку рождение будущего Царя-Искупителя должно произойти в пещере[77], Звезда или Столп Света будет сверкать над пещерой. Вероятно, христиане заимствовали систему образов рождества Космократора-Спасителя у парсов и применили ее к Христу [ср. Widengren, op. cit., p. 70]. Наиболее древние христианские источники, указывающие, что рождество происходило в пещере, — это Протоевангелие Иакова [XVIII, 1], Юстин-мученик и Ориген[78]. Юстин обличал посвященных в таинства Митры, которые, «побуждаемые дьяволом, утверждали, будто совершают свои инициации в месте, которое они зовут *speleum*»[79]. Эти нападки доказывают, что уже во II веке христиане улавливали разницу между *speleum* в культе Митры и вифлеемской пещерой.

Но наиболее важную роль в христианских религиозных поверьях и в иконографии стали играть именно Звезда и свет, горящий над пе-

щерой. И, как показали недавно Монре де Виллар и Видengрен, весьма вероятно, что этот мотив — иранский. Протоевангелие [XIX, 2] говорило об ослепительном свете, который заполнил вифлеемскую пещеру. Когда свет начал удаляться, появился Младенец Христос. Это означает, что Свет был единосущен Иисусу, или был одной из его эпифаний.

Но анонимный автор «Opus imperfectum» [Patr. Gr., LVII, col. 637–638] вводит в легенду новые элементы, вероятно, иранского происхождения. Согласно ему, двенадцать царей-волхвов жили по соседству с Горой Побед. Им было известно тайное откровение Сета о приходе Мессии, и каждый год они взбирались на Гору, где находился грот с источниками и деревьями. Там они тихими голосами в течение трех дней молили Бога и ждали появления Звезды. Наконец она появилась в облике маленького ребенка, и тот сказал им идти в Иудею. Ведомые Звездой, цари-волхвы странствовали два года. Вернувшись домой, они рассказали о чуде, коему были свидетелями. И когда апостол Фома после воскресения прибывает в их страну, цари-волхвы просят, чтобы он их окрестил [Monneret de Villard, p. 22 sq.].

Эта легенда с некоторыми весьма многозначительными дополнениями содержится и в «Хронике Zuqnin», сирийском памятнике, дол-

гое время приписываемом Псевдо-Дионисию Ареопагиту. Хроники Zuqnin останавливается на 774–775 годах, но ее прототип (впрочем, как и прототип Opus inperfectum) должен относиться к более раннему времени чем конец VI века [Monneret de Villard, p 52]. Вот краткий пересказ отрывков, имеющих отношение к нашему предмету: после того как он вписал в книгу все, что поведал ему Адам о приходе Мессии, Сет спрятал текст в Пещеру Сокровищ оккультных Тайн. Он сообщил сыновьям содержание этих тайн и наказал им каждый месяц взбираться на гору и проникать в пещеру. Двенадцать «царей-волхвов» из страны Шир, «Цари и сыновья Царей», послушно совершают ритуальное восхождение на Гору, ожидая исполнения пророчества Адама. Однажды они замечают столп несказанного света, увенчанный Звездой, блеск которой затмевал сияние многих солнц. Звезда проникла в Пещеру Сокровищ, и Пещера засияла. Раздался голос, который пригласил царей войти Проникнув в грот, цари оказываются ослеплены светом и опускаются на колени. Но свет концентрируется и вскоре принимает форму маленького, смиренного человека, который сообщает им, что послан Отцом Небесным. Он советует им взять сокровище, спрятанное в пещере их предками, и идти в Галилею. Ведомые Светом, волхвы приходят в Вифлеем. Они на-

ходят там грот, похожий на Пещеру Сокровищ. И чудо повторяется: столп света и Звезда спускаются и проникают в грот. Волхвы слышат голос, приглашающий их внутрь, входят в пещеру. Они простираются перед блаженным Младенцем и слагают к его ногам свои короны. Иисус приветствует их как «Сыновей Востока — <страны> Высшего Света», «достойных видеть изначальный вечный Свет». Тем временем вся пещера озаряется. Младенец, «Сын Света», долго беседует с ними, называя их «теми, кои получили Свет и достойны получить совершенный Свет». Волхвы пускаются в обратный путь. На первом же привале, пока они подкрепляются своими припасами, им снова даются фотические (световые) опыты. Один из них видит «большой Свет, равного которому нет в мире», другой — «Звезду, которая затмевает сияние Солнца», и т. д. Вернувшись в свои края, волхвы рассказывают о виденном. Позже апостол Иуда Фома прибывает в Шир и начинает распространять веру. Волхвы принимают крещение, и тогда с Неба спускается Дитя Света и говорит с ними[30].

В этом многословном и неуклюжем повествовании отметим мотивы, напрямую касающиеся нашей темы: 1) преобладание световых эпифаний (Столп Света, Звезда, Сияющий Младенец, ослепительный свет и т. д.) — все они отражают

концепцию Иисуса как неизреченного Света; 2) Рождество в пещере; 3) название страны, которая в «Хронике» зовется Шир, что есть искаженное Шиз, место рождения Заратуштры[81]; следовательно, «Гора Побед» расположена в стране Шиз[82]; 4) эта «Гора Побед», очевидно, является репликой иранской Космической горы Хара Березайти, то есть Мировой оси, связующей Небо с Землей[83]. Значит, именно в «Центре Мира» Сет прячет пророчество о приходе Мессии, и именно там Звезда возвещает рождение Космократора-Искупителя. Согласно иранским преданиям, *хварно*, блистающий над священной Горой, — это знак, возвещающий о Саошьянте, Искупителе, чудесным образом родившемся из семени Заратуштры. Отметим наконец символику периодического восхождения на Гору Побед: Эсхатологический Свет раньше всего можно увидеть именно в «Центре Мира».

Все эти элементы входят в значительно иранизированный великий синкретический миф о Космократоре-Искупителе. Этот миф в той или иной форме, несомненно, оказал влияние на поздний иудаизм и христианство. Однако некоторые из этих религиозных идей предшествуют культу Митры и ирано-семитскому синкретизму. Приведем лишь один пример: в иудаистической традиции Мессия является на вершине Горы[84]. Оказывается, что эта идея ве-

дет свое происхождение от образа священной горы Сион, расположенной на «севере» (ср., например, псалом 48, 3); такая концепция уже отмечалась у ханаанеян[85], с ней были знакомы и вавилоняне. Разные ближневосточные религии более или менее систематически вставляли в свои мифо-ритуальные сценарии следующие элементы: Космическая Гора — «Рай» — Дворец верховного Бога или место рождения Космократора (Искупителя) — Спасение Мира (космическая регенерация), осуществленная посредством воцарения нового Владыки. Для нашего исследования здесь важно то, что над иранской картиной рождения Космократора-Искупителя возобладали образы Света, Звезды и Пещеры и что именно эти образы были заимствованы и переработаны христианскими народными поверьями.

Ветхий Завет и иудаизм

Здесь не представляется возможным рассмотреть религиозные оценки света и различные мистические опыты света в иудаизме, эллинистическом синкретизме, теории гностиков и христианстве. Помимо того, что сюжет этот огромен и плохо поддастся краткому пересказу и беглому обзору, он достаточно подробно изучен многочисленными исследователями. Что каса-

ется Ветхого Завета и иудаизма, достаточно обратиться к материалам Сверре Лаллена в его книге «Понятия "Свет" и "Тьма" в Ветхом Завете, в поздней еврейской традиции и в раввинском учении»[86]; о Филоне и мистическом опыте божественного света сказано в книге профессора Эрвина Гудинафа «При Свете Свет. Мистическая проповедь эллинистического иудаизма»[86a]; о символике света на исходе классической античности — в исследовании Р. Бультмана «История символики света в древности»[87]; в недавних работах О. С. Рэнкена, Дж. Моргенштерна и Вербловского — о Хануке, еврейском празднике Света[88]; в исследованиях Ф. Дж. Дельгера — о символике[89], и список этот далеко не исчерпывающий. Теперь мы проникаем в крайне сложные религиозные области, и любое сравнение между разными видами символики и мистического опыта света должно учитывать различия между ними — иначе оно не принесет пользы. Нужно считаться с культурной непримиримостью и разногласиями в сфере религиозной идеологии, но также и с многочисленными совпадениями и слияниями.

Не может быть и речи о том, чтобы приступить к рассмотрению всей проблемы в ее полном объеме. Ограничимся некоторыми замечаниями. Так, например, важно отметить, что в Ветхом Завете Свет не отождествляется с Богом

и не мыслится как божественная сила: он создан Яхве, и эго не есть свет Солнца, так как Солнце было создано на четвертый день[90]. С другой стороны, нельзя толковать дуалистически и борьбу Яхве с Ночью или с Первичным Океаном. Тьма, как и водная толща, как и Дракон, символизирует могущество Хаоса — и битва Яхве, в сущности, есть космогонический акт. Впрочем, Тьма достаточно редко связывается с изначальным Океаном и Драконом и объединяется с ними[91]. Тьма не предстает противником Бога, как это было в Иране. Великая оригинальность Ветхого Завета состоит в том, что Яхве радикально преодолевает космическую сакральность. В иудаизме свет почитается священным не потому, что является — по самой своей природе — аналогией Духу и духовной жизни, он священен потому, что он — творение Бога. Для Филона Свет связан с Духом, но наделен таким авторитетом лишь потому, что исходит непосредственно от Бога[92].

Крещение и Преображение

Две другие монотеистические религии, христианство и ислам, заняли близкие в теологическом отношении позиции. Но поскольку нас в первую очередь интересует не теология, а опыт внутреннего света, посмотрим, как его

познавали и оценивали в раннем христианстве. Один из основных моментов христианского таинства — эпифания божественного Света это Преображение Иисуса Кроме того, мистический свет содержится в важнейшем христианском таинстве крещения.

Разумеется, символика крещения крайне богата и сложна, но весьма важную роль играют в ней элементы, связанные со светом и огнем. Юстин, Григорий Назианзин и другие отцы церкви называют крещение «озарением» (*photismos*); несомненно, они основываются в этом на двух местах из «Послания к Евреям» [6,4; 10,32], где те, кто приобщился христианского таинства, то есть те, кто принял крещение (перевод с древнесирийского трактует эти места именно таким образом), обозначаются термином *photisthentes*, «озаренные». Уже во II веке Юстин [Диал., 88] упоминает легенду, согласно которой с момента Крещения Иисуса «огонь загорелся в Иордане»[93] Имеется целая группа верований, символов и ритуалов, выкристаллизовавшихся вокруг понятия огненного крещения[94]. Святой Дух изображается в виде пламени; освящение выражается образами огня и полыхания. Здесь перед нами один из теоретических источников веры в то, что духовное совершенствование — то есть святость — не только сообщает душе способность видеть осиянное

тело Христа, но и сопровождается феноменами внешнего порядка: тело святого лучится светом или сверкает, как пылающий огонь.

Другой источник этой веры — это, несомненно, тайна преображения Христа на Горе (позже отождествленной с горой Фавор[95]) Поскольку любой поступок Иисуса становится для христианина образцом, которому следует подражать, то и таинство Преображения тоже ложится в основу трансцендентного образца духовного совершенствования. Подражая Христу, святой оказывается достоин того, чтобы благодаря божественной благодати преобразиться уже в этой жизни; во всяком случае, так поняла Восточная церковь тайну горы Фавор. Поскольку преображение лежит в основе любой христианской мистики и теологии божественного Света, интересно было бы выяснить, в каком смысле его ждали или предчувствовали в иудаизме.

Харальд Ризенфельд в своей книге «Преображенный Иисус» (1947) выявил иудейский фон этого таинства. Некоторые его интерпретации, особенно та, что касается культурных аспектов царской власти у евреев, были в дальнейшем оспорены, но это не имеет отношения к предмету нашего исследования. Вот что следует запомнить из иудейского фона преображения: 1) идея света включена в понятие боже-

ственной «славы» («ореола», «сияния»), и встретить Яхве — значит проникнуть в Свет Славы; 2) Адам был создан как лучезарное существо, но грех лишил его Славы (Ореола); 3) когда-нибудь Слава (Ореол) вновь появится вместе с Мессией, который воссияет как Солнце, ибо Мессия есть Свет и несет Свет; 4) у праведников в этом будущем мире будут лучезарные лица, потому что Свет — это характерный признак грядущего обновленного Мира; 5) когда Моисей спустился с горы Синай [Исх, 34, 29 sq.], его лицо было таким сияющим, что Аарон и весь народ испугались его[96].

Важно было бы выделить Преображение Иисуса из ветхозаветного и мессианского контекста; это поможет лучше понять исторические корни раннего христианства. Но при ближайшем рассмотрении мы замечаем, что ветхозаветная и мессианская идеология, подразумеваемая в тайне горы Фавор, хотя исторически и связана с религиозным опытом Израиля и до известной степени с религиозной протоисторией Ближнего Востока, однако не вполне чужда и другим религиозным веяниям. То, что свет является образцовой эпифанией божества, — это, как мы видели, одно из общих мест индийской теологии. С лучезарным Адамом можно сравнить Первого Человека-Света в иранских и индо-тибетских мифах; точно так

же мотив сияния, исходящего от тех, кто достиг духовного совершенства или был отделен благодатью созерцать лицо божества, часто отмечается в Индии.

Оговоримся: речь идет не о точном соответствии, не об идентичности религиозного содержания или идеологических формул, а только о сходстве, об аналогиях, о симметрии. В конечном счете все зависит от богословской или метафизической ценности, которая придается мистическому опыту света — и сейчас мы убедимся, что в лоне одной и той же религии, христианства, его оценки могут расходиться и противоречить одна другой. Но не менее важно и констатировать, что существуют сближения и симметрия между образами, символами и даже идеологиями, роднящие азиатские религии и иудейский монотеизм, который является по преимуществу религией откровения, — а значит, и христианство. Это утверждение позволяет нам предположить, что, помимо определенного единства на уровне собственно мистического опыта, существует самая настоящая эквивалентность образов и символов, посредством которых выражается мистический опыт. И, в сущности, только начиная с того момента, когда происходит концептуализация мистического опыта, выявляются различия и обозначаются несоответ-

«Пламенеющие» монахи

К этой проблеме мы вернемся, подводя некоторые итоги нашего сравнительного исследования. А теперь продолжим анализ фактов, почерпнутых в христианстве. Оставим в стороне образы и словарь мистического света в раннехристианской литературе и патристическом богословии. В христианстве, как и в других религиях, нас интересуют прежде всего две категории фактов: субъективный опыт света — и объективные явления, замеченные другими. Коль скоро вследствие крещения человек оказывается «озаренным» («просветленным»); коль скоро Дух Святой визуализируется как огненная эпифания; коль скоро Свет Преображения, замеченный апостолами на горе Фавор, представляет собой видимую форму божественности Христа, — христианская мистическая жизнь должна, по логике вещей, проявляться также в виде световых явлений. Этот вывод был самоочевиден для египетских монахов-аскетов. В «Книге о Рае» сказано, что монах «лучится светом Благодати»[97]. Авва Иосиф объявляет, что нельзя быть монахом, если не станешь весь пылающим как огонь. Один из братьев, посетивший как-то раз в пустыне авву Арсения, заметил его в окне кельи «похожим на огонь»[98]. Больше всего монах лучился светом во время

молитвы. Когда Пизентий изнурял себя молитвой, вся его келья озарялась[99]. Над тем местом, где молились отшельники, виден был величественный столп света. В аскетической литературе того времени каждый совершенный человек рассматривался как огненный столп — и этот образ обнаружит свое истинное значение, если мы вспомним, что в гностических и аскетических текстах то и дело встречаются теофании или христофании в форме огненных столпов. Авва Иосиф простер однажды руки к небу, и его пальцы стали как десять пылающих факелов. Он обратился к одному из монахов и сказал: «Если хочешь, стань весь как из огня!»[100]

Кирилл из Скифополиса в «Жизни святого Саввы» сообщает, что Юстиниан (в 530 году) видел «божественную благодать, состоящую из света, огненную, имевшую очертания короны на голове старца (Савве было больше девяноста лет), испускавшую солнечные лучи»[101]. Когда авва Сисой умирал, отцы сидели вокруг него, и тут «его лицо просияло как солнце. И он им сказал: Вот идет аббат Антоний. Чуть погодя он сказал: Вот идет хор пророков — и его лицо засияло еще ярче. Потом он сказал: Вот идет хор апостолов — и сияние его лица стало еще вдвое ярче». Под конец Сисой «испустил дух, и это было как вспышка молнии»[102].

Нет надобности приводить еще примеры. Добавим лишь, что христианская секта мессалиан зашла в поклонении мистическому свету так далеко, что измеряла степень совершенства души по ее способности воспринимать в видении Иерусалим — город света — или славное одеяние Господа. Для мессалиан конечной целью было экстатическое единение души со светоносным телом Христа. Такая экзальтация способствовала предубеждению некоторых официальных теологов против опыта мистического света.

Паламa и свет Фавора

В XIV веке калабрийский монах Варлаам обрушился с нападками на исихастов с горы Афон, обвиняя их в мессалианстве, основывался он, во-первых, на их собственном утверждении, а именно — что они видят несотворенный Свет. Но косвенным образом калабрийский монах оказал большую услугу восточной мистической теологии. Потому что он дал повод Григорию Паламе, фесалонийскому архиепископу, выступить в защиту исихастов с горы Афон на Константинопольском соборе (1341) — и выработать целую мистическую теологию вокруг Фаворского света.

Палама без труда показал, что Святое Писание изобилует упоминаниями божественного Света и Славы Божьей, а также что сам Бог там назван Светом. Более того, он располагал обширной мистической и аскетической литературой — от отцов-пустынников до Симеона нового Богослова — чтобы доказать, что обожествление через Дух Святой и доступные наблюдению манифестации благодати проявляются видением несотворенного Света или эманациями света. Для Паламы, пишет Владимир Лосский, «божественный Свет — это данные мистического опыта. Это видимый признак божества, энергий, в которых Бог проявляется и открывается тем, которые очистили свои сердца»[103]. Этот божественный и обожествляющий свет есть Благодать. Для теологии Паламы Преображение Иисуса есть, несомненно, наиважнейшее таинство. Дискуссия его с Варлаамом касалась более всего следующего вопроса: был ли Свет Преображения сотворенным или несотворенным? Большинство Отцов церкви рассматривало свет, виденный апостолами, как несотворенный и божественный, и Палама старается развить эту точку зрения[104]. Для него свет природно присущ Богу, он существует вне времени и пространства и становится видимым в теофаниях Ветхого Завета. На горе Фавор с Иисусом не произошло никаких изменений —

преображение совершилось в апостолах. они, силой божественной благодати, получили способность видеть Иисуса таким, каков он был, в ослепительном сиянии божественного света. Этой способностью обладал Адам до грехопадения, и она вернется к человеку в эсхатологическом будущем. Иными словами, способность видеть бога в его несотворенном Свете связана с изначальным и конечным совершенством, в преисторическом Раю и в эсхатоне, который положит конец истории. Но те, что окажутся достойными Царства Божьего, уже теперь обладают возможностью видеть несотворенный Свет, как апостолы на горе Фавор.

С другой стороны, развивая традиции египетских монахов, Палама утверждает, что видение несотворенного Света сопровождается объективным свечением святого. «Тот, кто участвует в божественной энергии <...> сам в некотором роде становится светом; он един со Светом и вместе со Светом видит воочию все, что остается сокрыто от тех, кто лишен этой благодати»[105].

Палама основывался, главным образом, на мистическом опыте Симеона нового Богослова. В «Жизни Симеона», написанной Никетием Стефатосом, есть несколько чрезвычайно точных указаний, касающихся этого опыта. «Однажды ночью, когда он был на молитве и

его очистившийся разум слился с изначальным Разумом, он увидел свет сверху, внезапно извергнувший из выси небес на него свою яркость, свет чистый и огромный, все освещающий и такой ясный, что стало светло как днем. Этот свет озарил и его самого, и ему показалось, что весь дом вместе с кельей, в которой он был, исчез и в мгновение ока обратился в ничто, а сам он оказался увлечен в воздух и совершенно забыл о своем теле». При другом случае «сверху словно засверкал свет утренней зари <...>, он понемногу усиливался, все больше и больше озарял воздух, и сам он почувствовал, что вместе со всем своим телом отдалился от земных вещей. Поскольку свет продолжал блистать все сильнее и сильнее и превращался над ним в некое подобие солнца в полуденном блеске, он заметил, что сам находится в центре света и весь исполнен радости и слез из-за кротости, которая теперь затопляла все его тело. Он увидал, как свет небывалым образом соединяется с его плотью и мало-помалу проникает во все его члены <...>. И вот он увидел, что этот свет мало-помалу затопил полностью все его тело, и сердце, и внутренности, и превратил его самого в огонь и свет; и как это было только что с домом, так и теперь свет заставил его потерять чувство формы, положения в пространстве, плотности, внешнего облика его тела»[106].

Эта концепция доныне сохранилась в православных церквах. Упомяну в качестве примера телесного свечения знаменитый случай со святым Серафимом Саровским (начало XIX века). Ученик, позже записавший «Откровения» святого, рассказывает, что видел его однажды столь сияющим, что на него невозможно было смотреть. Ученик крикнул ему: «Я не могу глядеть на вас, Отец мой; ваши глаза мечут молнии, ваше лицо ослепительнее солнца, и мне больно глядеть на вас». Тогда Серафим начал молиться, и ученик смог смотреть на него. «Я глядел, — пишет он, — и меня охватил благочестивый страх. Вообразите посреди солнца, в блеске его ослепительных полуденных лучей, лицо человека, который к вам обращается. Вы видите движения его губ, меняющееся выражение глаз, вы слышите его голос, вы ощущаете его руки, которые держат вас за плечи, но вы не видите ни этих рук, ни тела вашего собеседника — ничего, кроме блистающего света, разлитого на несколько туазов вокруг и освещающего своим сиянием покрытое снегом поле и непрестанно падающие белые хлопья снега»[107]. Увлекательно было бы сопоставить этот опыт ученика св. Серафима с рассказом Арджуны в главе XI Бхагавад-гиты об эпифании Кришны.

Напомним также, что Шри Рамакришна, живший в одну эпоху со св. Серафимом Саров-

ским, иногда представал сияющим или словно в окружении огня. «Его тело казалось еще выше и легким, словно увиденным во сне. Когда сияние усиливалось, смуглый цвет его тела превращался в очень светлый <...>. Охряной цвет его одеяния сливался с блеском тела, и могло показаться, что он окружен языками пламени» [Saradananda, Sri Ramakrishna, the Great Master, Engl. tr., second revised edition, p. 825].

Мистика света

В феноменологическом исследовании мистического света следовало бы отметить и тот свет, что ослепил святого Павла по дороге в Дамаск, и различные опыты свечения, пережитые Иоанном Крестителем, и знаменитый загадочный лист в бумагах Паскаля, на котором было написано прописными буквами слово «Огонь», и экстаз, охвативший Якоба Бёме, когда солнце отразилось в тарелке, за которым последовало столь мощное интеллектуальное озарение, что казалось, философ постиг все тайны; и многие другие, менее известные опыты, как, например, случай с преподобной Серафиной ди Дио, монахиней кармелитского ордена на Капри (ум. 1699), чье лицо после причастия и молитвы испускало свет, как пламя, а глаза метали искры, подобно огню[108]; или даже того

незадачливого отца Сурина, который, много лет настрадавшись от лаудонских чертей, испытал под конец жизни несколько блаженных часов: однажды, когда он прогуливался в саду, свет солнца стал столь ярким, сверкающим и вместе с тем нежным, что ему почудилось, словно он гуляет по раю[109]. Не менее выразительны у мусульманских мистиков светоносные видения, которыми сопровождаются разные стадии *зикра**: то семь «цветных огней», которые последовательно видит внутреннее око аскета на стадии сердечного *зикра*[110], то изливающийся свет, которого добиваются во время интимного *зикра*, — свет этот воистину божествен и негасим[111]. И тот и другой *зикр* могут сопровождаться объективным свечением.

Спонтанные опыты света

Но оставим в стороне религиозные опыты, связанные со светом. Мне хотелось бы привести еще несколько интересных случаев с людьми, равнодушными к религии или почти ничего не знающими о мистической жизни и о

---

* Букв «упоминание»; по сути — поминание как прославление имени Бога, призыв молящегося вслух к собственной памяти во время непрерывной молитвы (*Прим. науч. ред.*)

теологии. Иными словами, давайте обратимся к духовному кругозору американского коммерсанта, о сокровенной истории которого было рассказано в начале нашего исследования. Крайне поучительный случай представляет для нас д-р Р. М. Бьюк (1837–1902), один из наиболее знаменитых канадских психиатров своего времени. Он заведовал кафедрой нервных и психических болезней в Западном университете в Онтарио, а в 1890 году был избран президентом Американской Медико-Психологической Ассоциации. В возрасте тридцати пяти лет он пережил необычный опыт, о котором я сейчас расскажу; этот опыт радикально изменил его взгляды на жизнь. Незадолго до смерти он опубликовал книгу, «Космическое сознание» [Cosmic Consciousness], которую Уильям Джеймс считал «важным вкладом в психологию». Д-р Бьюк полагал, что некоторые люди способны достичь высшего уровня сознания, которое он назвал «космическим сознанием»; реальность этого уровня сознания доказывалась, по его мнению, в первую очередь опытом субъективного света. В его книге приводится много похожих опытов, начиная с опыта Будды и св. Павла и кончая его современниками. Его анализ и интерпретации представляют умеренный интерес, но книга ценна благодаря документации: в ней сообщается о многих не опи-

санных опытах, сообщенных в основном современниками.

Вот как д-р Бьюк рассказывает в третьем лице о том, что произошло с ним однажды весной: проведя вечер с друзьями за чтением поэтов — Водсворта, Шелли, Китса и более всего Уитмена, он вышел в полночь и долго ехал в кебе (дело было в Англии). «Им овладело состояние тихой, несколько расслабленной радости. Внезапно, без какого бы то ни было предупреждения, он оказался окутан облаком огненного цвета. На мгновение он подумал, что это огонь, что посреди города вспыхнул пожар, — но тут же обнаружил, что огонь в нем самом. И сразу же его охватило чувство экзальтации, чувство безбрежной радости, сменившееся неописуемо сильным интеллектуальным озарением. В его мозгу промелькнула мимолетная вспышка брахмического сияния, которое с тех пор озаряло его жизнь, на его сердце упала капля брахмического блаженства, навсегда оставив в нем привкус Неба <...>. Он увидел, он узнал, что Космос — не мертвая материя, но живое Присутствие; что душа человеческая бессмертна <...>, что основной принцип мира есть то, что мы зовем любовью, и что каждому со временем обеспечено счастье. Он узнал — так он нам говорит — за несколько секунд озарения больше, чем узнал до того за месяцы и даже

годы учения, и узнал много такого, чего не дало бы ему никакое учение»[112].

Д-р Бьюк добавляет, что за всю оставшуюся жизнь у него более не было подобного опыта. И вот каковы его выводы: реализация космического сознания проявляется в таком чувстве, будто вы затоплены пламенем или розовым облаком, или, лучше сказать, чувством, будто сам ваш разум (*mind*) наполнен облаком или туманом. Это ощущение сопровождается чувством радости, доверия, торжества, «спасения». Одновременно с этим опытом или сразу после него происходит неописуемо сильное интеллектуальное озарение. Мгновенность этого озарения можно сравнить только с ослепительной вспышкой молнии посреди кромешного мрака, заливающей светом окружающий пейзаж, прежде тонувший в темноте[113].

Об этом опыте можно было бы сказать многое. Ограничимся несколькими замечаниями: 1) внутренний свет сначала кажется идущим извне; 2) только после того, как д-р Бьюк понял его субъективный характер, он испытал необъяснимое блаженство и на него снизошло интеллектуальное озарение, которое он сравнивает со вспышкой молнии, промелькнувшей у него в мозгу; 3) это озарение полностью переменило его жизнь, повлекло за собой новое духовное рождение. Типологически можно было

бы сблизить этот опыт с озарением эскимосского шамана и до известной степени — с самооткровением *Атмана*. Друг и поклонник Уитмена, д-р Бьюк говорит о «космическом сознании» и «брахмическом сиянии»: это ретроспективное осмысление, зависящее от его собственной идеологии. Характер опыта, одновременно надличностный и проникнутый добротой, напоминает скорее о буддийской атмосфере. Психолог юнгианского толка или католический теолог сказали бы, что речь идет о пути к себе (обретении себя). Но главное здесь, на наш взгляд, то, что благодаря этому опыту внутреннего света д-р Бьюк достиг духовного мира, о существовании которого прежде даже не подозревал, и что доступ к этому трансцендентному миру явилось для него *incipit vita nova**.

Не менее интересен и случай женщины, которую д-р Бьюк называет лишь инициалами А. Дж. С. В детстве она повредила себе позвоночник при падении. Обладая большими способностями к пению, она упорно работала, чтобы стать артисткой, но большим препятствием оказалась для нее физическая хрупкость. После замужества она заболела нервной депрессией, и ее здоровье начало значительно ухуд-

---

* Начинается новая жизнь (*лат.*)

шаться, несмотря на лечение. Боли в позвоночнике стали так невыносимы, что она совершенно потеряла сон и ее пришлось поместить в санаторий. Никакого улучшения не наступало, она выжидала удобного случая, чтобы покончить с собой — как вдруг пережила этот опыт. Однажды, лежа в постели, она ощутила чувство великого покоя. «Я заснула, и через несколько часов проснулась в потоке света. Я испугалась. Потом мне показалось, будто я слышу без конца повторяющиеся слова: "Спокойно, не волнуйся!" Не могу сказать, слышались ли звуки; но слова разбирала ясно и отчетливо <...> В этом состоянии я оставалась некоторое время — как мне показалось, довольно долго, а потом постепенно вокруг меня снова стало темно».

С этой ночи она резко пошла на поправку. Она стала очень сильной, как физически, так и душевно, но образ ее жизни изменился. Прежде она любила суету общественной жизни, а теперь предпочитала спокойное замкнутое существование и посещения немногих друзей. Она открыла в себе способность исцелять других: прикасаясь к людям, а иногда просто глядя им прямо в глаза, она погружала в сон тех, кто страдал бессонницей. Она видела свет в возрасте 24 лет, а на протяжении остальной жизни — еще дважды. В первый раз рядом с ней был ее муж; она спросила, видит ли он свет тоже, но муж

ничего не заметил. В своем автобиографическом рассказе, присланном д-ру Бьюку, она признается, что не в состоянии облечь в слова «то, что открылось ей во время этого опыта и сразу после явления света <...> Она как будто видела изнутри, и, возможно, увиденное отчасти можно передать словом "гармония"». Она добавляет: «Умственный опыт, которым сменяется свет, каждый раз в основном один и тот же; это сильнейшее желание открыть человеку глаза на него самого и помочь тем, кто пытается найти нечто стоящее в том, что они называют "этой жизнью"»[114]

Данный опыт примечателен для нас не только тем, что он совершенно внерелигиозен, но, главное, своим современным и, можно сказать, «человеколюбивым» характером. В самом деле, свет не содержал в себе ничего устрашающего, а голос, вполне человеческий, не содержал трансцендентного послания, а очень скромно советовал быть спокойной. Начало новой жизни было отмечено также быстрым, едва ли не чудесным исцелением, но второе рождение принесло свои плоды только в плане человеколюбивой деятельности: молодая женщина получила дар исцелять, в особенности бессонницу, а духовное содержание ее озарения выразилось в желании помогать людям находить смысл в жизни.

Свет и Время

А вот рассказ о современном опыте, который пережил У. Л. Уилмхерст, автор «Созерцаний», в одной деревенской церкви, когда там пели *Te Deum*. Он заметил «в нефе, неподалеку от себя, голубоватый дым, струившийся из щелей между плитами. Присмотревшись внимательнее, я увидал, что это не дым, а что-то более разреженное, более неуловимое — нежная, светящаяся (*selfluminous*) дымка фиолетового света, непохожая ни на какие испарения, имеющие физическую природу <...> Я подумал, что это оптический обман или мимолетная иллюзия, и мой взгляд скользнул дальше вдоль нефа, но и там я тоже увидел эту тонкую дымку < ..> Я обнаружил удивительное обстоятельство: она распространялась по ту сторону стен и крыши здания, которые не являлись для нее препятствием. Я мог смотреть сквозь стены и видел пейзаж по ту сторону. <...> Я видел одновременно всеми точками тела, а не только глазами. < > И несмотря на эту огромную силу восприятия, я не терял контакта ни с моим физическим окружением, ни с органами чувств. < . > Я ощутил невыразимые счастье и покой. В тот же миг голубая светозарная дымка, поглотившая меня и все, что было вокруг, преобразилась в золотистое сияние, в невыразимый свет. < > Теперь

казалось, что фиолетовая дымка была оболочкой или внешней границей этого золотистого света, исходившего из огромного и сверкающего шара, находившегося в центре. <...> Но удивительнее всего было то, что эти лучи и волны света, это обширное пространство фотосферы и даже сам огромный центральный шар были наполнены очертаниями живых существ. <...> Все пространство было заполнено единым организмом, который, между тем, состоял из бесконечного множества отдельных жизней. <...> Кроме того, я увидал, что миллиарды этих существ присутствуют в церкви, в которой я находился; они сплетались, толпились и беспрепятственно проходили сквозь меня и других людей. <...> Небесное воинство проходило сквозь это людское сборище, как ветер проходит сквозь кущу деревьев.»[115]

Обрываю здесь перевод фрагментов этого удивительного рассказа; дальнейшие описанные состояния заинтересуют скорее феноменологию мистического опыта в целом. Особенность данного опыта состоит в том, что он не был внезапным, а развивался во времени. Не спонтанное озарение, а переход от голубоватой дымки, похожей на дым, к фиолетовым испарениям, а потом к ослепительному золотистому свету. Видение трансформируется, и природа его постоянно меняется: вначале

пространство, наполненное фиолетовым светом, простирается по всем направлениям, и автор смотрит во все стороны и видит сквозь стены то, что находится по ту сторону деревенской церкви. После этого опыта он испытывает невыразимые счастье и покой и в этом состоянии безмятежности духа обнаруживает, что свет становится золотистым, и замечает в центре шар; далее он видит миллиарды существ-духов.

За этим видением последовало другое: из его сознания исчезло все, принадлежащее времени и пространству, и осталось только «вечное и нетленное». И сознание, пишет он, «сделало рывок к своему крайнему пределу и перешло в области бесформенного (*formless*) и несотворенного». В этот момент он не сознавал, что вокруг существует материальный мир, но этот порыв длился лишь несколько секунд, потому что когда он очнулся, еще пели *Te Deum*. Следует отметить быстроту перехода от одного видения к другому, от ощущения материального света к восприятию чистого трансцендентного мира вне времени и пространства. Это похоже на внезапную мистическую инициацию, пропускающую отдельные этапы

Об аналогичном, хотя куда более поверхностном опыте рассказывает Уорнер Аллен в своей книге «The Timeless Moment» (1946); этот опыт был пережит между двумя последователь-

но звучавшими нотами Седьмой симфонии Бетховена, хотя автор не переставал сознавать, что слушает музыку. Вот описание Уорнера Аллена: «Я закрыл глаза и заметил серебряный свет, который принял форму круга с источником в центре, который сверкал ярче остального. Круг превратился в световой тоннель, начинавшийся из далекого Солнца и впадавший в сердце "Я" (*the heart of the Self*). Тоннель тащил меня быстро и мягко, и по мере того, как я продвигался вперед, свет из серебряного становился золотым. Мне показалось, что я черпаю силу из безбрежного моря могущества, и я испытал чувство растущего покоя Свет стал более сверкающим, но не ослепительным и не пугающим. Я добрался до места, в котором уже не существовало времени и движения. <...> Я растворился в Свете Вселенной, в Реальности, блистая как огонь, оттого, что ее познал, но в то же время не переставая быть отдельным существом и самим собой, растворился, как капелька ртути в мире, но тем не менее существовал отдельно, как песчинка в пустыне. Покой, превосходящий понимание, и трепещущая энергия созидания находятся в Центре <. .> там, где примиряются все противоположности»[116].

Этот опыт представляет, прежде всего, интерес метафизического порядка. он приоткрывает нам парадокс существования одновремен-

но во Времени и вне Времени, — некоторым образом, *coincidentia oppositorum**; автор сознает, что он — это он, и в то же время растворен во вселенной, он обладает вместе личным и надличностным сознанием, и в то же время ему дается откровение об онтологическом центре, об *Urgrund*, где примиряются противоположности. Преамбула к этому откровению — световой тунель, соединяющий «Я» с удаленным Солнцем, — сама по себе заслуживает исследования Однако мне пора перейти еще к одному тексту, необычайно поучительному, поскольку его автор — одновременно и добросовестный наблюдатель, и просвещенный мыслитель. В самом деле, К. Х. М. Уайтмен, профессор математики в Кейптаунском университете, прекрасно разбирается в метафизике и в мистической теологии Запада и Востока, а также располагает множеством личных наблюдений над различными парапсихологическими состояниями[117].

Вот рассказ об опыте, который он пережил в 28 лет Ночью, но не во сне, ему привиделось, что он «расстался» с телом и очень быстро поднялся на большое расстояние. «Внезапно, без каких-либо иных перемен, глаза мои открылись. В вышине и передо мной, вокруг меня и

---

* Совпадение противоречий, противоположностей (*лат.*)

во мне было сияние архетипического Света. Более реального света быть не могло, потому что этот Свет дает возможность любому другому свету быть светом. Это не плоский, материальный свет, но творческий свет самой жизни, пронизанный Любовью и Пониманием и своей субстанцией порождающий все другие жизни < . > (N. B — оставляю в стороне дальнейший анализ, поскольку он не относится прямо к нашей теме.) Далеко внизу, насколько можно было в тот момент разглядеть не оборачиваясь, виднелось нечто напоминающее поверхность Земли Но это длилось всего один миг, ровно столько, чтобы осознать огромную высоту, на которую поднялась душа, и ее близкое соседство с Солнцем.

Как возможно описать Источник? Как описать направление, в котором он находился? Это направление было — вверх и вперед, но не в геометрическом смысле и без соотношения с чем бы то ни было еще; скорее, в силу своей архетипической природы, направление это было абсолютным То был Источник Жизни и Истины, поскольку из него вытекали все идеи жизни и истины, — но закрепленный в пространстве

И вот внезапно, хотя направление ничуть не переменилось, свет стал виден в одной-единственной точке, и в этой точке находилась Идея Двенадцати, не "двенадцати" чего-то, что мо-

жет быть подсчитано и разделено на отдельные единицы, но Идея Двенадцати, которая входит во все наши понятия о двенадцати, не постижимая иначе, как в Божестве. И пересекая этот Свет насквозь <...>, я даже добрался до архетипической идеи Отца. Но тут понимание и послушание начали бледнеть, и их место занял мрак разума, причина которого была в безверии "Я". На мгновение мне показалось, что я увидал на низшем уровне воплощение Идеи Семи: но было ли видение объективно или его подсказало воображение? Я не в состоянии был в этом разобраться. И тут же сознание вновь вошло в тело»[118].

Мне хотелось закончить этим опытом, в котором снова содержится число «12», уже встречавшееся нам во сне американского коммерсанта. Поражает точность рассказа и обилие деталей: видно, что автор — математик, что он читал труды философов и теологов. То, что он сообщает нам о восприятии Света, о расположении источника Света, об источнике идей Жизни и Истины, заставляет думать, что неопределенность и расплывчатость в описании некоторых сходных опытов происходят, прежде всего, от недостатка философской культуры у их авторов. То, что представляют нам как «неописуемое» или недоступное пониманию, относится не только к содержанию опыта, но и

к недостаточной философской подготовке рассказчика. В отличие от других современных примеров, которые я вам сейчас привел, этот опыт пережит верующим и в то же время философом. Мы имеем дело с экстазом человека, уже подготовленного многочисленными опытами «выходов из тела» — и подготовленного духовной верой и религиозной философией. Вот почему — судя по тому, что открывает нам автор, — эта встреча с божественным Светом не повлекла за собой перелома в его жизни, как было, например, с д-ром Бьюком: она лишь углубила его веру и просветила его в философском смысле.

Заключительные замечания

Мы рассмотрели верования и опыты, имеющие отношение к свету, засвидетельствованные, можно сказать, по всему миру, связанные с различными религиями и даже с внерелигиозными философиями[119]. Теперь попытаемся понять, до какой степени эти опыты сходны между собой и в какой мере различаются. Прежде всего, важно провести различие между субъективным светом и световыми явлениями, объективно наблюдаемыми другими лицами. В индийской, иранской и христианской традициях эти две категории опытов взаимосвязаны,

и доводы, которыми оправдывается эта взаимосвязь, по сути совпадают: поскольку божество (или, в Индии, бытие) есть Свет или испускает Свет, то мудрецы (в Индии) или те, кто достигает *unio mystica**, лучатся светом (Бхагавад-гита, бхакти**; шаманизм).

Морфология субъективного опыта света чрезвычайно разнообразна. Тем не менее мы можем выделить наиболее часто встречающиеся типы.

1. Есть свет настолько ослепительный, что он в некотором смысле уничтожает окружающий мир — и тот, кому этот свет открывается, бывает ослеплен. Таков, например, опыт святого Павла по дороге в Дамаск и многих других святых, а также, до известной степени, опыт Арджуны в Бхагават-гите.

2. Бывает свет, который преображает мир, *не разрушая его, опыт чрезвычайно интенсивного* сверхъестественного света, который озаряет материю до самых глубин, но не разрушает ее форм. Разновидность райского света, открывающая нам мир таким, каков он был в пору первоначального совершенства — или, в иудео-

---

* Мистический союз (*лат.*)

* Бхакти (*санскр.*) — букв. означает «поклонение», одно из религиозных течений в Индии, признающих преданное поклонение, служение божеству как единственно возможный путь к духовному освобождению (*Прим. научн. ред.*)

христианской традиции, каким он был до грехопадения Адама. В эту категорию входит большинство световых опытов мистиков, как христианских, так и нехристианских

3. Довольно близким к этому типу опытов оказывается озарение (*кауманек*) эскимосского шамана; в результате такого озарения шаману дается способность видеть на огромные расстояния, а также воспринимать духовные сущности — или он обретает зрение, так сказать, помимо сетчатки, которое позволяет видеть не только необычайно далеко, но и во всех направлениях одновременно, и в конце концов приводит к обнаружению духовных существ — или, наконец, ему открываются высшие структуры материи, и это откровение включает в себя головокружительное возрастание ясности ума. К этому следует еще добавить различия между разными вселенными, мистически постигаемыми во время опыта, — Вселенной, структура которой, на первый взгляд, подобна структуре природной вселенной, с той разницей, что теперь человек ее по-настоящему понимает, и Вселенной, структура которой оказывается недоступна разуму в состоянии бодрствования.

4. Нужно также провести различие между мгновенным опытом и разными типами света, воспринимаемого постепенно, нарастающая интенсивность которого сопровождается ощущени-

ем глубокого покоя, или уверенности в бессмертии души, или сверхъестественной ясности ума.

5. Наконец, следует различать свет, который проявляется как личное присутствие божества, и свет, обнаруживающий безличную сакральность: сакральность Мира, Жизни, человека, реальности — и, наконец, ту сакральность, которая раскрывается в Космосе, рассматриваемом как божественное творение.

Важно подчеркнуть, что, какова бы ни была природа и интенсивность опыта света, он всегда переходит в опыт религиозный. У опытов света всех типов, которые мы привели, есть один общий знаменатель: они выводят человека из его мирской, профанной вселенной или из его исторической ситуации и выталкивают его в качественно другую вселенную, в иной мир, трансцендентный и сакральный. Структура этой трансцендентной и сакральной вселенной оказывается различной в разных культурах, в разных религиях — и мы достаточно подчеркивали это обстоятельство, чтобы исключить любую путаницу. Но есть и общий элемент: вселенная, которую человек открывает благодаря встрече со Светом, противостоит профанной вселенной или выходит за ее пределы, поскольку имеет духовную природу, а значит, доступна только тем, для кого существует Дух. Мы много раз отмечали, что у человека, пережившего опыт све-

та, коренным образом меняется онтологический статус — человек этот становится открыт для мира Духа. Для нас очевидно, что в истории человечества имеется огромное множество способов постичь мир Духа и оценить его значение; да и могло ли быть иначе? Ведь формирование любого понятия неизбежно связано с языком и, соответственно, с культурой и историей. Можно сказать, что значение сверхъестественного света непосредственно задано в душе того, кто переживает этот опыт, — однако это значение проникает в сознание лишь будучи полностью включенным в ранее существовавшую там идеологию. Парадокс состоит в том, что значение света есть, в сущности, личное открытие — но, с другой стороны, каждый открывает то, что способен открыть в силу своей духовной и культурной подготовленности. Как бы то ни было, фундаментальное значение имеет один бесспорный факт: какова бы ни была предыдущая идеологическая включенность человека, встреча со Светом производит в его существовании перелом, в результате которого ему открывается — или становится яснее, чем раньше — мир Духа, сакрального, свободы, короче говоря, существование как божественное творение или мир, освященный присутствием Бога.

1957 г.

[1] Этот небольшой автобиографический текст был опубликован в кн R M Bucke, The Cosmic Consciousness (Philadelphia, 1901), p 261–262 См некоторые другие опыты света во сне и их психологические интерпретации в кн C G Jung, Psychology and Alchemy (New York–London, 1953), p 86, 89, 165, 177

[2] Обратите внимание на частотность числа «три»

[3] Ср нашу кн Das Heilige und das Profane (Rowohlt Deutsche Enzyklopadie, Hamburg, 1957) Рус пер · М Элиаде Священное и мирское М , 1994

[4] Ксенофонтов С В Легенды и рассказы о шаманах у якутов, буряг и тунгусов 2-е изд М , 1930 С 76 и сл.

[5] Расмуссен, цит по нашей кн Le Chamanisme (Paris, 1951), p 69

[6] Ibid , p 71

[7] Ср A P Elkin, Aboriginal Men of High Degree (Sydney, 1946), p 52 sq

[8] Ibid , p 96

9 Ibid

[10] Ср нашу кн Le Chamanisme, p 135

[11] Ibid

[12] Ср ibid

[13] Шанкара интерпретирует «поднимаясь из его тела» (*sarirat samutthaya*) как «покидая понятие идентичности "Я" с телом»

[14] Ср Images et Symboles Essais sur le symbolisme magico-religieus (Paris, 1952), p 97, 106

[15] С Радхакришнан [The Principal Upanishads (New York, 1953, p 721] воспроизводит фрагмент из Ланкаватара

Сутры, согласно которому йог видит во время своих упражнений форму «Солнца или Луны, или нечто напоминающее лотос, или другой мир (подземный), или разнообразные формы вроде небесного огня или тому подобное Когда все это отодвигается в сторону и наступает состояние, при котором образы отсутствуют < >, тогда Будды приходят вместе из всех своих стран и тогда их пылающие руки прикасаются к голове йога»

[16] Цит в кн A J Wayman, Notes on the Sanskrit term jñana — Journal of the American Oriental Society, vol 75, 1955, p 261, note

[17] См · M. Eliade, Le Yoga Immortalite et Liberté (Paris, 1954), p 198 sq

[18] Цит в кн G Tucci, Some Glosses upon Guhyasamāja — Mémoires bouddhiques et chinoises, vol III, 1935, p 348.

[19] Ibid

[20] Харивамша, 169 (2, 186–188), ср Махабхарата, XII, 333, 10; XIII, 14, 382–383 Ср · W E Clark, Sakadvipa and Śvetadvipa. — Journal of American Oriental Society, vol 39, 1919 (202–242), p 226 sq

[21] Махабхарата, XII, 336, 39–40

[22] Там же, Clark, op cit , p 233 sq

[23] Об этой проблеме см наши кн · Le Chamanisme, p 367 sq ; Le Yoga, p 397

[24] Dighanikaya, XIX, 15 — Dialogues of the Buddha, II, p 264

[25] S Beal, A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese (London, 1871), p 87

[26] Ibid , p 88

[27] Ibid , p 97

[28] Ср B Rowland Jr , The Iconography of the Flame Halo — The Bulletin of the Fogg Museum of Art, XI, 1949 (10–16). См другую статую Будды, воспроизведенную в каталоге выставки: L'Arte del Gandhara in Pakistan (Roma, 1958), pl III

[29] В иконографии ирано-эллинистического синкретизма языки пламени, исходящие из плеч, были характеристикой определенных богов и властителей Кушана Ср: Ugo Monneret de Villard, Le monete del Kushana e l'Impero romano — Orientalia, XVII, 1948, p 217, A C Soper, Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture — Artibus Asiae, XII, 1949, p 269 Вероятно, к этой символике прибегали художники Гандхары при изображении Будды, чтобы передать его сияние Но «огненная сыноварность» тех, кто превзошел земной удел, — всеиндийская идея

[30] Lalitavistara, I (éd Lefmann, 1902, p 3), ср Ananda K. Coomaraswamy, Lilā — Journal of American Oriental Society 1941 (98–101), p. 100

[31] A K Coomaraswamy, Lilā, p 100

[32] Ср.: E J Eitel, Handbook of Chinese Buddhism (2 éd , London, 1888), p 136a, 138b

[33] Ср Ibid , p 188b Уже Ашвахоша сравнивает рождение Будды с торжествующим восходом Солнца, озаряющим весь мир (Буддачарита, I, 28 и т д) О солнечной символике в легенде о Будде см B Rowland Jr , Buddha and the Sun God — Zalmoxis, I, 1938, p 69–84

[34] Ср T Richards, The New Testament of Higher Buddhism (Edinburgh, 1910), p 55, 140 sq , etc , H de Lubac, Amida (Paris, 1955), в разн местах

[35] Проблема была подробно изучена в кн A C Soper, Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture — Atribus Asiae, XII, 1949, p 252–283, 314–330; XIII, 1950,

p 63–85 Автор намекает на влияние культа Митры (p 259 sq)

[36] Ugo Monneret de Villard, Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici — Studi e Testi, 163 Città del Vaticano, 1952, p 59–60

[37] A K Coomaraswamy, Lilā, p 100

[38] Кумарасвами цитирует Деяния, II, 3–4 (где Дух Святой является ученикам в виде языков пламени), чтобы показать, что эта концепция не является исключительно индийской (op cit , p 101)

[39] Ср W Y Evans-Wentz, Tibetan Yoga and Secret Doctrines (Oxford, 1935), p 166, 223 sq , etc

[40] Ibid , p 235

[41] Ibid Ср также W Y Evans-Wentz, The Tibetan Book of the Dead (Oxford, 1927), p 102 sq

[42] Ibid , p 104

[43] Ibid , p. 237 sq

[44] Ibid , p 110–130, ср также ibid , p 173–177, idem, Tibetan Yoga , p 237 sq

[45] Об идеологии, техниках и истории майтхуны см нашу кн Le Yoga, p 256 sq , 395 sq

[46] G Tucci, Some Glosses upon Guhyasamāja, p 349

[47] Ibid.

[48] Ср G Tucci, Tibetan painted scrolls (Roma, 1949) Vol II, Appendice I, p 709 sq ; Mathias Hermanns, Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter (Köln, 1956), p 14 sq

[49] M Hermanns, Schöptungs- und Abstammungsmythen der Tibeter — Anthropos, 41–44, 1946–1949), p 279 sq , idem, Mythen und Mysterien, p 16

[50] Ibid Аналогичные идеи обнаруживаются у монголов боги занимаются любовью посредством поцелуев, смеха или объятий Ср A Schiefer, Mélanges asiatiques I, p 396 Но эта концепция, по-видимому, тибетского происхождения, ср M Hermanns, Mythen und Mysterien, p 29 Об Адаме-Свете см Apokryphon de Jean, и другие гностические тексты, ср J Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte, I, p 225 sq , 88 (Codex deBruce), 190 (Révélation, без заглавия, в частности посвящено Pistis Sophia), 217 (Мудрость Иисуса), E S Drower, The Secret Adam, A Study of Nasoraean Gnosis Oxford, 1960, p 72, 75 и в других местах

[51] Ср напр ки · Le Yoga, p 282 sq , 312 sq

[52] Ср Hermanns, Mythen und Mysterien, p 42

[53] Ср Chung-Yuan Chang, An Introduction to taoist Yoga — Review of Religion, 1956 (131–148), p 146–147

[54] Данный фрагмент в переводе Анри Масперо приведен в работе Les Procédés de «Nourrir le Principe vital» dans la religion taoiste — Journal Asiatique, 1937 (177–252, 353–430), p 374

[55] Maspéro, op cit , p 374

[56] Перевод Анри Масперо (ibid , p 375)

[57] Ibid , p 376

[58] Я использую английский перевод R Wilhelm, C G Jung, The Secret of the Golden Flower (New York, 1931)

[59] Ibid , p 23

[60] Ibid , p. 40, 43

[61] Ibid , p 40

[62] Ibid , p. 24 sq

[63] Ср нашу кн Le Yoga, p 315.

[64] Ср M Eliade Forgerons et Alchimistes (Paris, 1956), p 129 sq

[65] The Secret of the Golden Flower, p 24

[66] Ibid , p 26

[67] Ibid , p 34 sq

[68] Ibid , p 56 Существует также опасность ложных опытов со светом, в тех случаях, когда, как говорится в комментарии к "Тайне Золотого Цветка", человек, полагая, что медитирует, на самом деле предается «фантазиям», ср Ibid , p 53

[69] Ibid , p 10, цитата из кн P Y Saeki The Nestorian Monument in China (2eéd , London, 1928) Этот автор считает, что «религия Золотого Эликсира Жизни» (Чин Тан Чжао) — несторианского происхождения

[70] G Tucci, Tibetan painted scrolls Vol II, p 730 sq По М Германну, мифы «о добре» с дуалистической структурой — иранского происхождения [Mythen und Mysterien, p 338 sq]

[71] Некоторые примеры «дуализма» у первобытных народов можно найти в статье P Joseph Henninger, L'Adversaire du Dieu bon chez les primitifs — Satan, Études Carmélitaines XXVII, Paris, 1948, p 107–119 Ср также Hermann Baumann, Das doppelte Geschlecht (Berlin, 1955), p 229 sq , Ugo Bianchi, Il dualismo religioso (Roma, 1958), p 57 sq

[72] Ср в особенности Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes — Eranos-Jahrbuch, 1953, vol. XXIII, p 151–250.

[73] Denkart, V, 2, 2; VII, 2, 56–58

[74] Такое сближение уже проводил Шайдер, ср · R Reitzenstein, H H Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (Leipzig, 1926), p 230, note 1, ср также H Corbin, Terre céleste, p 110

[75] Ibid , p 109

[76] О Вечном Свете зороастризма см тексты в переводе и с комментарием P K Зенера R C Zaehner, Zurvan A zoroastrian Dilemma (Oxford, 1955), p 199 sq (3-я гл Большого Бундахишна), 210 sq , 389 sq , и в других местах О теологии света в манихеизме ср комментированные тексты в кн A V Williams Jackson, Researches in Manichaeism (New York, 1932), p 8 sq , 177, 183, 191, 216, etc См также Geo Widengren, The Great Vohu Manah and the Apostle of God (Uppsala, 1945), p 27 sq , H -Ch Puech, Le Manichéisme (Paris, 1949), p 74 sq et les notes 285 sq (p 159 sq)

[77] Об этой проблеме см Geo Widengren, Iranisch-semitische Kulturebegegnung in parthischer Zeit — Arbeitsgemeinschaft fur Forschung der Landes Nordrhein-Westfalen Heft 70, Köln und Opladen, 1960), p 62 sq Речь идет о мифо-ритуальном сценарии, выпекающем, при ближайшем рассмотрении, из культа Митры

[78] Ugo Monneret de Villard, Le Leggende Orientali sui Magi evangelici, p 63

[79] Justin le Martvr, Dialogue avec Tryphon Ch I XXVIII, etc , цит в кн Monneret de Villard, op cit , p 63

[80] Пер на итал яз G Levi Della Vida, in U Monneret de Villard, op cit , p 27–49, лат пер J -B Chabot, Chronicon

Pseudo-Dionysianum vulgo dictum — Scriptores Syri Ser III, t I, Louvain, 1949), p 45–70

[81] G Widengren, op cit, p 79

[82] L -l Ringbom, Graltempel und Paradies Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter (Stockholm, 1951), p 243 sq

[83] Об этой символике см. наши работы Le Mythe de l'Éternel Retour, p 32 sq; Centre du Monde, Temple, Maison In Le Symbolisme Cosmique des Monuments religieux Rome, 1957, p 57–82

[84] Ср Harald Riesenfeld, Jésus transfiguré (Lund, 1941), p. 221 sq

[85] В Угарите рассказывают о горе Цапан, или Баал-Цапану, где восседает на своем троне Баал (Баал, Балу), царь богов и людей

[86] Sverre Aalen, Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spatjudentum und im Rabbinismus (Oslo, 1951) См также A M Gierlich, Die Lichtgedanke in den Psalmen Eine terminologisch-exegetische Studie — Freiburger Theologische Studien H 56, Freiburg im Breisgau, 1940

[86a] Erwin Goodenough, By Light, Light The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, New Haven, 1935

[87] R Bultmann, Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum — Philologikus, XCVII, 1948, p 1 sq

[88] O S Rankin, The Origins of the Festival of Hanukkah, the Jewish New Age Festival Edinburgh, 1930, idem, The Festival of Hanukkah In The Labyrinth, ed S H Hooke, London, 1935, p 159–209, J Morgenstern, The Chanukkah Festival of the Calendar of Ancient Israel — Hebrew Union College Annual XX, 1947, p 1 sq., XXI, 1948, p 365 sq,

R J Zwi Werblowsky, Hanouca et Noel ou Judaisme et Christianisme — Revue de l'Histoire des Religions, janvier-mars 1954, p 30–68 Ср. также Sverre Aalen, op. cit, p. 130 sq

[89] F J Dölger, Sol Salutis (Munster i W , 1920, 2e ed , ibid , 1925); idem, Lumen Christi Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Curcul in Numidien — Antike und Christentum, V, 1936, p 1–43; ср также H Rahner, Das christliche Mysterium von Sonne und Mond — Eranos–Jahrbuch, 1943, vol X, p 305–404 В особенности см ibid , p 352 sq , G Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung, p 56 sq

[90] См H G May, The Creation of Light in Genesis, I, 3–5 — Journal of Biblical Literature, vol 58, 1939, p 203 sq , и особенно Sverre Aalen, Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, p 14 sq

[91] Ср Aalen, op cit, p 12 sq , против Гункеля

[92] Ср E R Goodenough, By Light, Light, p 7 sq О мистическом опыте «божественного света» (согласно Филону, отождествляемого с Богом) ср ibid , p 146 sq , 166 sq

[93] Ср . H Usener, Das Weihnachtsfest (2e éd , Bonn, 1911), p 62 sq

[94] См · C M Edsman, Le baptême du feu (Uppsala–Leipzig, 1940), p 182 sq

[95] В евангельских текстах говорится о «высокой горе» (Мат , 17,1, Мар , 9,2) или о «святой горе» (Лук , 9, 28) О названии Фавор ср Суд , 4, 6 sq , Пс 88, 13, Евангелие Евреев ?? (Hennecke p 54) Ср позднейшие упоминания горы Фавор (Симеон, исихазм и т д) в статье Max Pulver, Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche — Eranos-Jahrbuch, 1944, vol X, p 288 sq

[96] H Riesenfeld, Jésus transfiguré, p 98 sq , 110 sq , etc

[97] Wallis Budge, The Book of Paradise, I–II (London, 1904), p 1009, C -M Edsman, Le baptême de feu, p 155

[98] P G , t LXV, col 229 C (ср Budge, op cit , p 950, № 440; Edsman, op cit , p 156), P G , t LXV, col 95 C (Budge, p 798, № 611, Edsman, op cit)

[99] Edsman, op cit , p 162

[100] Ibid , p 157, 159 sq

[101] Vita S Sabae, éd E Schwartz, p 173, J Lemaître, Dictionnaire de Spiritualité (1952), col 1850

[102] P. G., 65, 396 bc, Lemaître, op cit

[103] Vladimir Lossky, La Theologie de la Lumieré chez saint Grégoire Palamas de Thessalonique — Dieu Vivant, I, 1945, p 107 Ср также у того же автора Essai sur la théologie de l'Église d'Orient (Paris, 1944), spéc p 214 sq Кроме того, см Jean Meyendorff, Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe (Paris, 1959), p 88 sq

[104] См V Lossky, La Théologie de la Lumière, p 110 sq

[105] Sermon pour la fête de la Présentation au Temple de la Sainte Vierge, текст в пер Лосского, op. cit , p. 110

[106] Vie de Syméon le Nouveau Théologien № 5, p 8–10, № 60, p 94–95, тексты, цитируемые Lemaître, op cit , col 1852, 1853

[107] Révélations de Saint Séraphim de Sarov, фрагмент в переводе Лосского, op cit , p 111–112 О сиянии святых ср значительное собрание документов в кн O Leroy, La splendeur corporelle des saints (Paris, 1936).

[108] См · Montague Sumners, The physical phenomena of Mysticism (2 ed , London, 1950), p 71

[109] Ср Aldous Huxley, The Devils of Loudun (1952), p 305

[110] Louis Gardet, La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane — Revue Thomiste, 1952, p 641–679; 1953, p 197–213 spéc 1952, p 669 sq О «семи светозарных оболочках» ср L Massignon, Recueil de textes inedits concernant la mystique en pays d'Islam (Paris, 1929), p 143, и примечание 1 (по поводу Ала а г Давла Симнани, род 1336, который был «первым мистическим писателем, в котором намечается тип современного вождя конгрегации он тщательно классифицировал "цветные огни, видимые во время экстаза", и испытывал разные формулы зикр»)

[111] «Огни зикра не угасают и его свет не исчезает < > Ты всегда видишь восходящие и нисходящие огни, огни вокруг тебя светлы, очень горячи и пылают» (Ibn 'Atâ Allâh, цит в кн Gardet, op. cit , p 677) «Проявления зикра на этой стадии можно сопоставить с великими озарениями в византийских традициях Сразу же следует отметить и глубокие отличия в осмыслении» (Gardet, op cit)

[112] R M Buke, The Cosmic Consciousness, p 7–8

[113] Ibid , p 60–62

[114] Ibid , p 300 sq

[115] W L Wilmhurst, Contemplations, p 142 sq , R C Johnson, The Imprisoned Splenour (New York, 1953), p 306–307

[116] Warner Allen, The Timeless Moment (London, 1946), p 30–33; R C Johnson, The Imprisoned Splendour, p 309–310 Еще несколько крайне интересных опытов внутреннего света можно найти в кн Buke, The Cosmic Consciousness, p 267–273, Johnson, op cit , p 302 (см в кн Payne, Bendit, The Psychic Sense, London, 1943, p 183–184)

[117] Он описал и прокомментировал некоторые свои опыты в исследовании The Process of Separation and Return in experiences fully «out of the body». — Proceedings, Society for Psychical Research May 1956, p 240–274 Некоторые из этих опытов «вне тела» включают в себя также и опыт света Так, например, в возрасте двенадцати лет, когда во время опытов над фосфором с автором произошел несчастный случай, он наблюдал, как «свет в комнате стал сияющим и как во сне, и уши сразу же оглохли» (op cit, p 248) Во сне он отделился от своего тела и чувствовал, что его несет очень далеко; он заметил величественный дворец или храм, с его вершины через большое окно струился мощный свет Через несколько мгновений на него снизошла интеллектуальная понятливость — и он почувствовал, что окутан еще более живым светом В другом сне, в возрасте сорока трех лет, он видел, как покидает тело и проникает в какой-то парк; сверкание света было необыкновенно (с 252) В видении ему чудилось, что он в состоянии на грани сна миновал тоннель и вышел с другой стороны, а там его ждал залитый солнцем, омытый светом пейзаж (с 254) Во сне, который приснился ему в сорок три года, он внезапно осознал, что вспышка света, которую он видит, — интеллектуального плана (с 259) В другом случае ему показалось, что он может отличить свет из другого мира от света из мира материального (с 266).

[118] J H. M Whiteman, The Vision of Archetypal Light — Review of Religion, 18, 1954, p 153–154

[119] Олдос Хаксли в небольшой книжке «Небо и земля» показал роль чистых и сверкающих красок в визионерских и художественных опытах

МЕФИСТОФЕЛЬ И АНДРОГИН, ИЛИ ТАЙНА ЦЕЛОСТНОСТИ

«Симпатия» к Мефистофелю

Лет двадцать тому назад я случайно перечел «Пролог на небе» из «Фауста» сразу после «Серафиты» Бальзака, и мне показалось, что эти два произведения в каком-то смысле симметричны, хотя я затруднялся сформулировать, в чем состоит эта симметрия. В «Прологе на небе» меня очаровывало и в то же время смущало то, что Бог проявлял по отношению к Мефистофилю снисходительность, и более того — симпатию. «Von allen Geistern...»*, — говорил Бог...

Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last
Des Menschen Tätigkeitkann alizuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh,
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen.

---

* «Из всех духов » (*нем.*)

(Из духов отрицанья ты всех менее
Бывал мне в тягость, плут и весельчак
Из лени человек впадает в спячку.
Ступай, расшевели его застой,
Вертись пред ним, гоми, и беспокой,
И раздражай его своей горячкой)[1]

Впрочем, симпатия была обоюдной. Когда небо закрывается и архангелы исчезают, Мефистофель, оставшись один, признается, что он и сам время от времени охотно встречается со стариком: «Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern».

Известно, что в «Фаусте» Гете нет ни одного случайного слова. Поэтому мне подумалось, что повторение наречия *gern* — «охотно», — которое сперва произносит Бог, а затем Мефистофель, должно что-то значить. Как это ни парадоксально, между Богом и Духом отрицанья существовала неожиданная «симпатия».

Если рассматривать ее в совокупности всего творчества Гете, эта симпатия становится понятна. Мефистофель стимулирует человеческую активность. Для Гете зло, так же как и заблуждение, плодотворны. «Если ты не совершишь ошибки, ты не достигнешь понимания», — говорит Мефистофель Гомункулу (ст. 7847). «Противоречие наделяет нас продуктивностью», — заметил Гете Эккерману 28 мар-

та 1827 г. А в одной из «Максим» (№ 85) он записал: «Порой мы понимаем, что заблуждение способно встряхнуть нас и побудить к действию точно так же, как истина». Или, еще отчетливее: «Природу не заботят заблуждения; она сама их исправляет и не задается вопросом, какие последствия они могли иметь».

По мысли Гете, Мефистофель — дух, который отрицает, протестует, а главное, останавливает течение жизни и препятствует свершению чего бы то ни было. Деятельность Мефистофеля направлена не против Бога, но против Жизни. Мефистофель — «отец всех помех» (*der Vater aller Hindernisse*) [Фауст, ст. 6209]. У Фауста Мефистофель просит, чтобы тот остановился. «Verweile doch!» (*Помедли!*) — к этой формуле сводятся, в сущности, мефистофельские подсказки. Мефистофель знает, что в тот миг, когда Фауст остановится, его душа погибнет. Но остановка — не отрицание Создателя, а отрицание Жизни. Мефистофель противопоставляет себя не самому Богу, а его главному творению — Жизни. Вместо движения, вместо Жизни он стремится навязать покой, неподвижность, смерть. Ибо что перестает меняться, трансформироваться, то подвергается распаду и погибает. Такая «прижизненная смерть» выражается в духовном бесплодии; это, в конечном счете, и есть проклятие. Кто дал погибнуть

в глубине своей души корням Жизни, тот падает, побежденный мощью Духа отрицания. Гете дает понять, что преступление против Жизни есть преступление против спасения души

Однако, как часто отмечалось, хотя Мефистофель всеми средствами противится течению жизни, он и придает ей новые силы. Он борется против Добра, но в конце концов сам начинает творить добро Этот демон, отрицающий Жизнь, тем не менее оказывается сотрудником Бога Вот почему Создатель в своем божественном предвидении умышленно дает его в спутники человеку.

Нетрудно привести еще много примеров, показывающих, что, по мнению Гете, заблуждение и зло необходимы не только для человеческого существования, но также и для Космоса, для того, что Гете называл «Всё-Одно». Разумеется, нам знакомы источники этой метафизики, коренящейся в имманентной философии: Джордано Бруно, Якоб Бёме, Сведенборг. Но мне казалось, что изучение источников — не самый подходящий метод для того, чтобы как можно лучше понять «симпатию» между Создателем и Мефистофелем. К тому же я не собирался ни толковать «Фауста», ни изучать историю воззрений Гете Я ни в коей мере не был специалистом в такого рода исследова-

ниях Мне интересно было сблизить «тайну», очерченную в «Прологе на небе», с некоторыми традиционными концепциями, в которых содержались аналогичные «тайны».

Желая упорядочить свои размышления, я написал небольшое исследование под заглавием «О божественной полярности». И пока я его писал, мне стало понятно, почему я уловил симметрию в «Прологе на небе» из «Фауста» и «Серафите» Бальзака В том и другом произведении мы имеем дело с тайнами *coincidentia oppositorum* и тайнами целостности. В «симпатии», связующей Бога с Мефистофилем, эта тайна едва ощутима, но ее легко узнать в мифе об Андрогине, который был заимствован Бальзаком у Сведенборга Вскоре я опубликовал другое исследование о мифологии Андрогина, а в 1942 г. объединил все эти тексты в небольшой книжке, которую озаглавил: «Миф о реинтеграции» [Mitul Reintegrarii. Bucuresti, 1942].

Сегодня я не собираюсь возвращаться ко всем темам, которые рассматривал в той юношеской книжке. Я намерен лишь обратиться к некоторым традиционным ритуалам, мифам и теориям, содержащим в себе единство противоположностей и тайну целостности — то, что Николай Кузанский называл *coincidentia oppositorum*. Известно, что для Николая Кузанского *coincidentia oppositorum* была наименее не-

совершенным из определений Бога[2]. Известно также, что для Николая Кузанского одним из источников вдохновения были труды Псевдо-Ареопагита. Как говорил Ареопагит, единство противоположностей в Боге составляет тайну. Но я не хотел бы углубляться в эти теологические и метафизические умозрительные построения. Они, конечно, представляют огромный интерес для истории западной философии. Но мне кажется, что сегодня наше внимание должна более всего привлекать предыстория философии, досистематическая фаза развития мысли.

Не стану также задерживаться на важности понятия целостности в трудах К. Г. Юнга. Достаточно будет напомнить, что Юнг часто употребляет выражения *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, соединение противоположностей, *mysterium coniunctionis* и т. д. для обозначения целостности эго и тайны двойной природы Христа. По Юнгу, процесс индивидуации состоит главным образом в своеобразном *coincidentia oppositorum*, поскольку эго содержит в себе и всю полноту сознания, и тайные глубины бессознательного. Наиболее полно теория Юнга о *coincidentia oppositorum* как о высшей цели всей психической деятельности разработана в его книгах «Психология перенесения» и «*Mysterium coniunctionis*»[3].

Предыстория coincidentia oppositorum

Историк религии может приблизиться к *coincidentia oppositorum*, или тайне целостности, как со стороны символов, теорий и верований, относящихся к высшей реальности, *Grund** божества, так и через космогонии, объясняющие сотворение мира дроблением первичного Единства, через оргиастические ритуалы, цель которых — ниспровержение человеческого поведения и смешение ценностей, через мистические техники соединения противоположностей, через мифы об андрогине и ритуалы андрогинизации и т. д. В общем можно сказать, что цель всех этих мифов, ритуалов и верований — напомнить людям, что высшая реальность, сакральное, божественное недоступны рациональному пониманию, что *Grund* постижим исключительно как тайна и парадокс, что божественное совершенство следует понимать не как сумму достоинств и добродетелей, но как абсолютную свободу, по ту сторону Добра и Зла, что божественное, абсолютное, трансцендентное качественно отличается от человеческого, относительного, непосредственного, потому что не имеет ничего общего с частными случаями су-

---

* Основание, причина (*нем.*)

ществования и с жизненными ситуациями. Короче говоря, мифы, ритуалы и теории, включающие в себя *coincidentia oppositorum*, учат людей, что лучший путь постижения Бога или высшей реальности состоит в том, чтобы хоть на несколько мгновений отказаться мыслить и представлять себе божество в категориях непосредственного опыта; подобный опыт позволил бы обнаружить только фрагменты и тенденции.

Все это не означает, что люди непременно сознают значение своих ритуальных действий или мифологических представлений. В некоторых культурах, в некоторые исторические моменты и для некоторых категорий индивидуумов метафизические следствия из *coincidentia oppositorum* ясно осознаются и принимаются как должное. Прекрасной иллюстрацией такого осознания служат индийские примеры, которые мы сейчас приведем. Но большая часть документов, которыми мы располагаем, не принадлежат к этой категории. Возьмем, например, мифы и легенды, касающиеся кровного родства между Богом и Сатаной или между святым и дьяволицей, — эти мифы, даже вдохновленные ученостью, пользовались огромным успехом в народной среде, и это доказывает, что они отвечали смутному желанию проникнуть в тайну существования Зла или в тайну несовершен-

ства божественного творения. Разумеется, крестьяне и пастыри, которые слушали и распространяли эти мифы и легенды, не искали в них философского или богословского содержания. Но нельзя сказать, что они были для них просто развлечением, способом убить время. Религиозный фольклор всегда несет в себе обучающий смысл. Эти мифы и легенды полностью захватывают слушателя, сознательно ли, нет ли, в конце концов он всегда расшифровывает и усваивает их содержание.

Вот пример, который превосходно иллюстрирует сказанное и сразу вводит нас в самую суть проблемы. Это фундаментальная концепция иранского зерванизма, исходя из которой Ормазд и Ахриман оба произошли от Зервана, Бога беспредельного времени. Здесь мы сталкиваемся с наивысшим усилием иранской теологии вырваться за пределы дуализма и постулировать единый принцип объяснения мира. Что бы мы ни думали о происхождении зерванизма, непреложным остается одно: эти фундаментальные доктрины были задуманы и разработаны умами, искушенными в теологии и философии.

Между тем важно отметить, что сходные доктрины встречаются в южноевропейском религиозном фольклоре. Мы располагаем примерами румынских верований и притч, согласно

которым Бог и Сатана — братья[4]. В этом случае мы имеем дело со сращением двух отдельных, но взаимосвязанных тем: гностического мифа о братстве Иисуса и Сатаны и архаического мифа о связи, или даже мнимом братстве, Бога и Дьявола. Немного погодя мы вернемся к этому последнему мифологическому мотиву. Что до первого, он засвидетельствован у богомилов: согласно информации, которую сообщает Евтимий Зигабенус, богомилы верили, что Сатанаил был божий первенец, а Христос — второй сын Бога[5]. Веру в братские узы между Христом и Сатаной разделяли и эбиониты, и это позволяет предположить, что такая концепция могла иметь ход в иудео-христианской среде[6]. Но у богомилов эти верования, по всей видимости, происходили из иранского источника, потому что в зерванистской традиции Ахриман также считался первенцем[7].

Но мы не будем останавливаться на проблеме происхождения веры в кровное родство Христа с Сатаной или в дружбу между Богом и Дьяволом. Для нас важно подчеркнуть тот факт, что сходные мифы продолжали циркулировать в народной среде Ближнего Востока и Восточной Европы вплоть до прошлого века. Следовательно, эти мифы и легенды отвечали определенной потребности народной души. Кровное родство между представителями Добра и

Зла иллюстрируется также и циклом легенд, сложившихся вокруг борьбы святого с его сестрой, Дьяволицей, которая похищает и убивает детей. В эфиопских версиях имя святого — Сусниос, а его сестру зовут Уэрзелия. Святой молит Иисуса дать ему силу убить его собственную сестру. И в самом деле, Сусниос пронзает Дьяволицу своим копьем и убивает ее[8]. В данном случае мы имеем дело с очень древним мифом о братьях-врагах, по-новому интерпретированном и христианизированном. Тот факт, что святой и дьяволица рассматриваются как брат и сестра, доказывает, что мифологическое воображение воссоздает на разных уровнях и в разных контекстах эталонный образ кровного родства между Добром и Злом.

Связь между Богом и Дьяволом и космогоническое погружение

Если говорить о мотиве связи, или даже дружбы, между Богом и Дьяволом, наглядное всего он выступает в крайне распространенном типе космогонического мифа[9], который можно резюмировать следующим образом. Вначале были Воды, и над Водами носились Бог и Дьявол. Бог посылает Дьявола на дно океана с приказом принести немного глины, чтобы сделать мир. Оставляю в стороне перипетии этого кос-

могонического погружения и последствия этого сотрудничества с Дьяволом в деле сотворения мира[10]. Нас сейчас интересуют только центральноазиатские и юго-восточноевропейские варианты, в которых на первый план выдвигается или кровное родство между Богом и Дьяволом, или тот факт, что Бог и Дьявол совечны, или, наконец, невозможность для Бога сотворить или завершить Мир без помощи Дьявола

Так, например, в одном русском мифе сообщается, что ни Бог, ни Дьявол не были созданы, что они существовали вместе с начала времен[11]. А согласно мифам, засвидетельствованным у южных алтайцев, у абаканских качинцев и мордвин, Дьявол был создан Богом[12]. Но показательно, каким образом он был создан: дело в том, что Бог сотворил Дьявола в некотором роде из собственной субстанции. Вот что рассказывают мордвины: Бог стоял в одиночестве на скале. «Если бы у меня был брат, я бы создал Мир!» — говорит он и плюет в Воды. Из его плевка рождается Гора. Бог пронзает ее своим мечом, и из горы выходит Дьявол (Сатана). Едва появившись, Дьявол предлагает Богу побрататься и вместе сотворить Мир «Братьями мы не будем, — отвечает Бог, — а будем товарищами». И вместе они приступают к сотворению мира[13].

В варианте трансильванских цыган Бог страдает от одиночества. Он признается вслух,

что не знает, как создать Мир, не знает даже зачем это нужно. Тогда он швыряет свой посох — и из него выходит Дьявол[14]. В финском варианте Бог смотрится в воду и, заметив отражение своего лица, вопрошает у него, как можно создать Мир[15] Но наиболее симпатичную и в конечном счете, созидательную роль отводят Дьяволу болгарские легенды. По одной из этих легенд, Бог прогуливался в одиночестве. Он замечает свою тень и кричит: «Восстань, товарищ!» Сатана восстает из тени Бога и просит его разделить Вселенную на двоих: Землю — ему, а Небо — Богу, живых — Богу, а мертвых — Сатане. И они заключают договор об этом[16] В других болгарских легендах подчеркивается то, что можно было бы назвать «Божественной глупостью». Создав Землю, Бог спохватывается, что не осталось места для Вод, и, не зная, как разрешить эту космогоническую проблему, посылает ангела войны к Сатане за советом[17].

В некоторых вариантах космогонического мифа (у алтай-кижи, бурят, трансильванских цыган) Бог сам признается в своей неспособности сотворить Мир[18] и призывает Дьявола. Этот мотив космогонического бессилия Бога взаимосвязан с другой темой: неведением Бога относительно происхождения Дьявола. Но интерпретируется это неведение в разных мифах по-разному. В некоторых случаях (у алтай-кижи,

восточных якутов, вогулов, буковинцев) то, что Бог не знает, откуда произошел Дьявол, еще сильнее высвечивает его неспособность и бессилие. В других вариантах того же мифа (у мордвин, цыган, буковинцев, украинцев)[19] Бог ясно демонстрирует свою космогоническую мощь, но происхождение Дьявола ему все же не известно. Иносказательный смысл этого заключен в том, что Бог не имеет никакого отношения к происхождению Зла. Он не знает, откуда происходит Дьявол, следовательно, не отвечает за существование зла в мире. В сущности это — отчаянное усилие отмежевать бога от того факта, что в мире существует зло. Здесь мы сталкиваемся с морализирующим переосмыслением более древней мифологической темы. Точно так же в некоторых вариантах угринских и тюркомонгольских мифов тот факт, что Дьявол родился из плевка Бога, рассматривается уже не как доказательство его частичной единосущности с Богом, но, напротив, как неопровержимое доказательство более низкого его положения[20].

Все эти мифы и легенды заслуживают гораздо более подробного анализа, чем тот, что мы можем здесь предложить[21]. В этой работе мы ограничимся тем, что констатируем: на уровне религиозного фольклора еще среди издавна исламизированных или христианизированных народов Центральной Азии ощущалась

необходимость найти место Дьяволу не только как участнику сотворения мира — что можно понять как потребность объяснить происхождение зла, — но и рядом с Богом, как товарищу, порожденному желанием Бога избавиться от одиночества. Для нашей темы не так уж важно определить, имеем ли мы дело с фольклорными произведениями еретического, то есть ученого, происхождения. Важно то, что такие мифы и легенды имели хождение в народной среде, что они даже пользовались определенным успехом: недаром мы обнаруживаем, что они сохранились спустя семь-восемь веков непримиримой борьбы церкви с ересями. В общем эти мифы и легенды входят в христианский фольклор на том же основании, что и другой мифологический материал, «очищенный» от язычества и усвоенный христианством. Для нас существенно то, что народная душа с удовольствием воображала себе, во-первых, одиночество Творца и его товарищество с Дьяволом, который исполнял при Боге роль слуги, сотрудника и даже главного советчика; во-вторых, божественное происхождение Дьявола, потому что плевок Бога, что ни говори, имеет все же божественное происхождение, и наконец, в-третьих — некоторую «симпатию» между Богом и Дьяволом, напоминающую нам «симпатию» между Создателем и Мефистофелем.

Еще раз повторим: все это принадлежит фольклору, этому огромному источнику верований, мифов и концепций, не приведенных в систему, одновременно архаических и современных, языческих и христианских. Тем более важно убедиться, что более или менее сходные темы служили темами медитаций для индийских спиритуалов, мудрецов и мистиков. Но, обращаясь к Индии, мы обнаруживаем полную перемену декораций.

Девы и асуры

Индия была одержима проблемой высшей реальности, Единого Существа, завуалированного многообразием и гетерогенностью. Упанишады отождествляли эту высшую реальность с понятием Брахман-Атман. Позже философские системы объясняли многообразие то — в веданте* — космической иллюзией, майей, то — в санкхье и йоге — динамикой материи, которая находится в непрерывном движении и непрерывно трансформируется, чтобы побуждать человека к поискам освобождения. Но до-

---

* Веданта (*санскр.*, букв. «окончание вед») — одна из шести ортодоксальных философий Индии, основоположником которой считается Шанкара (*Прим. научн. ред.*)

систематический этап индийской мысли представляет еще больший интерес для нашего исследования. В ведах и брахманах учение о единственной реальности включено в мифы и символы. Ведийские мифология и религия, на первый взгляд, представляют для нас парадоксальную ситуацию. С одной стороны, между девами и асурами, богами и «демонами», силами Света и силами Тьмы имеются различие, противопоставление и конфликт. Значительная часть Ригведы посвящена победоносным битвам бога-воителя Индры против дракона Вритры и асуров. Но, с другой стороны, во множестве мифов упоминается о единосущности или братских узах, связующих девов и асуров. Можно подумать, что ведийское учение пытается установить двойную перспективу: если в непосредственной реальности, в том, что происходит у нас на глазах, девы и асуры непримиримы, различны по своей природе, обречены на взаимную борьбу, то зато в начале времен, то есть до сотворения мира или до того, как мир принял свою нынешнюю форму, они были единосущны[22].

В самом деле, они — сыновья Праджапати или Тваштара, то есть братья, появившиеся на свет от единого Отца. Адитьи — то есть сыновья Адити, «Солнца» — первоначально были Змеями. Сбросив старую кожу — это означало,

что они обрели бессмертие — они стали богами, девами [Панчавимша-брахмана, XXV, 15, 4]. В ведийской Индии, как во многих других традициях, сбросить свою кожу значит освободиться от «старого человека» и вновь обрести молодость или достичь высшего способа существования. Этот образ то и дело встречается в ведийских текстах. Но поразительно то, что такое поведение, присущее рептилиям, оказывается свойственно и богам. Вставая на заре — написано в Шатапатха-брахмане [II, 3, I, 3 и 6] — Солнце «освобождается от ночи.. точно так же, как Ахи <змей> освобождается от своей кожи» А божество Сома «точно как Ахи, выползает из своей старой кожи»[23] Сбрасывание оболочки животного и выползание из нее играет важную ритуальную роль: предполагается, что тот, кто это исполнит, избавляется от удела непосвященного, от грехов или от старости. Но бог Сома не только ведет себя как мифический змей Ахи: Шатапатха-брахмана буквально отождествляет его с Вритрой, перворожденным драконом[24].

Это парадоксальное отождествление Бога с образцовым драконом — не исключение. Уже Ригведа характеризовала Агни как «жреца Асуров» [VII, 30, 3], а Солнце — как жреца асура Дева [VIII, 101, 12]. Иными словами, боги являются, или являлись в прошлом, или способны

стать асурами, не-богами. Агни, бог огня и очага, бог по преимуществу светоносный, единосущен змею Ахи Будхнья, символу подземной тьмы и подобию Вритры. В Ригведе [I, 79, 1] Агни называется «яростным змеем» Айтареябрахмана [III, 36] утверждает, что Ахи Будхнья в невидимой форме (*paroksena*) является тем же самым, что Агни Гархапатья — в видимой форме (*pratyaksa*). Другими словами, Змей — это возможность Огня, а Тьма — это непроявленный Свет. В Ваджасанейя-самхите [V, 33] Ахи Будхнья отождествляется с Солнцем (Аджа Экапад*)[25].

Возможно, рассуждения о змеиной сущности Агни ведут свое начало от образа рождающегося огня. Огонь «рождается» из тьмы или из загадочного вещества хтонической стихии, он стелется по земле, как змея. В Ригведе [IV, 1, 11–12] загорающийся огонь, который родился «на дне великого пространства, в его лоне», описан как «безногий, безглавый, прячущий два своих конца» (*guhamāno antā*), как свернувшаяся змея[26]. Иными словами, он изображен как

---

* Аджа Экапад (*санскр.*) — букв. «одноногий козел», второстепенное божество ведийской мифологии, связанное с Солнцем, также встречается как эпитет Солнца, Аджа (козел) также этимологизируется индийцами как «нерожденный» (*а-ja*) (*Прим. научн. ред.*)

Уроборос, образ, которому присущи одновременно сочетание крайностей и первоначальная целостность. Акт отделения ног от головы символизирует в Индии раздробление начального единства, то есть сотворение мира. В космогонии, как ее излагает Ригведа [X, 90, 14], сотворение мира началось с того, что голова великана Пуруши была отделена от его ног. Добавим, что парадокс двойной природы Агни — одновременно змеиной и божественной — проявляется также и в религиозной амбивалентности огня. В Ригведе [X, 16, 9 и т. д.] огонь, во-первых, есть пожирающая людей сила, которой во что бы то ни стало следует избегать; с другой стороны, огонь — глашатай (*dūta*) Богов, друг (*mitra*) и гость (*atithi*) людей.

Вритра и Варуна

Тема амбивалентности божества отмечается во всей религиозной истории человечества. Сакральное привлекает человека и в то же время внушает ему страх. Боги предстают благосклонными и вместе с тем ужасными. В Индии каждое божество наряду с великодушной и ласковой формой наделено «ужасной формой» (*krodha-mūrti*): это его гневный, угрожающий, устрашающий облик. Один из богов, которые и привлекают и пугают, — Варуна. Во многих

ведийских текстах рассказывается о «сетях Варуны»[27], и в одной из наиболее распространенных молитв выражена просьба о том, чтобы «быть избавленным от Варуны» [например Ригведа, X, 97, 16 и т. д.] Однако верующий восклицает: «Когда наконец буду я с Варуной?» [Ригведа, V, VII 86, 2]. Варуна тоже отождествляется со змеем Ахи и с драконом Вритрой[28]. В Атхарваведе [XII, 3, 57] он назван «гадюкой». По всей видимости, имена Вритра и Варуна восходят к одной этимологии[29]. Более того, между Вритрой и Варуной существует определенное структурное соответствие. «Ночная» сторона Варуны позволила ему стать богом Вод, что сближает его с Вритрой, который «останавливает» или «оковывает» Воды[30]. У Варуны есть «демоническая» ипостась опасного чародея, который «связывает» людей на расстоянии, парализует их, точно так же, как Вритра блокирует Воды в расщелине Горы, «оковывает» их, грозит угасить Жизнь и вновь погрузить Вселенную в Хаос. Однако эти «змеиные» аспекты и «демонические» атрибуты не должны были бы оказаться присущи природе Варуны, космического бога и Господина Вселенной, бога звездного неба, «тысячеглазого» и т. д.[31] Но, как все великие боги, Варуна — амбивалентный бог, и индийская мысль прилагала огромные усилия, чтобы интерпретировать эту амбивалентность

то как божественное двуединство, то как *coincidentia oppositorum*.

Усилия индийской мысли добраться до единственного *Urgrund* Мира, Жизни и Духа увенчались не меньшим успехом и в отношении Вритры, змеиного чудовища по своей сути. Вритра символизирует тьму, косность, неподвижность и вместе с тем — виртуальность, аморфность, неопределенность, короче говоря — Хаос. Конфликт между Индрой и Вритрой — классическим противником богов — играет значительную роль в ведийской мифологии. Битва между драконом и богом или солярным героем является, как известно, весьма распространенным мифологическим мотивом, который можно обнаружить во всех мифологиях античного Ближнего Востока, в Греции, у древних германцев. В форме битвы между Змеем — символом тьмы — и Орлом, солнечной птицей, он распространен в Центральной и Северной Азии вплоть до Индонезии[32]. Антагонизм между драконом и богом-воителем поддается разнообразным интерпретациям. В данной работе мы не намерены изучать различные аспекты этого классического мифа. Достаточно будет напомнить, что победа Индры имеет в Индии космологическое значение. Освободив Воды, окованные Вритрой, Индра спасает Вселенную, или, если прибегнуть к мифологическим понятиям, создает ее заново

Между тем, отметим поразительный факт: этот опасный враг в некотором роде приходится Индре «братом», потому что был создан его отцом Тваштаром. В самом деле, согласно мифу, Тваштар забыл пригласить своего сына Индру на жертвоприношение сомы. Но Индре удается приблизиться к месту жертвоприношения, и он овладевает сомой без разрешения. Его отец в ярости выплескивает в огонь остатки божественного напитка и восклицает: «Уверуй и стань врагом Индры!» Из этих остатков опрокинутой в огонь сомы и родился Вритра[33]. Но, едва родившись, Вритра сразу же поглотил богов Агни и Сому, и другие божества испугались. Тваштар и сам настолько перетрусил, что дал Индре свое оружие — гром — и этим в конечном счете помог ему одержать победу.

Не станем перечислять все фазы битвы. Согласно некоторым источникам[34], Небо и Земля образовались из тела Вритры — точно так же, как в месопотамской мифологии Мардук создал Небо и Землю из рассеченного на части тела Тиамата. Шатапатха-брахмана [I, 6, 3] сообщает в высшей степени многозначительную деталь: побежденный Вритра обращается к Индре со следующими словами: «Не бей меня, ибо ты теперь — то, чем был я!» И просит Индру рассечь его на две части, что тот и исполняет. Из той части, которая содержала сому, Индра

создал Луну. Из другой, менее божественной части Вритры он создал чрево людей. Вот почему говорится: «Вритра внутри нас!»[35]

В заключение констатируем, что в этих мифах и в их теологическом истолковании обнаруживается менее очевидный, а потому менее известный аспект божественной истории. Мы почти могли бы сказать, что речь идет о «тайной истории» божества, которая понятна только посвященным, то есть тем, кто знает предания и понимает учение. Ведийская «тайная история» открывает нам, с одной стороны, единокровность девов и асуров, то, что два эти класса сверхъестественных существ происходят из одного и того же принципа; с другой стороны, она вскрывает *coincidentia oppositorum* в глубинной структуре каждого божества, которое является, поочередно или одновременно, благосклонным и ужасным, созидательным и разрушительным, солнечным и змееобразным (то есть явным и виртуальным) и т. д. Мы отдаем должное усилию индийской мысли, направленному на выявление единого принципа объяснения Мира, поиск той плоскости, в которой противоположности взаимопоглощаются, а противоречия уничтожаются. Классическая метафизика будет лишь разрабатывать и систематизировать эту целостную концепцию реальности, эскизно очерченную в ведах и брах-

манах. То, что кажется в этом мире противоречивым, несовершенным, дурным, «демоническим» и т. д., объясняется как негативный аспект реальности. Девы и асуры понимаются как взаимодополняющие возможности или последовательные проявления одной и той же божественной силы.

Две системы координат

Это, разумеется, справедливо только в трансцендентной и вневременной перспективе, в непосредственном опыте человека, в его конкретном историческом существовании девы противопоставлены асурам, и человек обязан стремиться к добру и бороться со злом. То, что справедливо для вечности, не всегда оказывается справедливо для конкретного времени. Мир начал существовать вследствие разрыва с первичным единством. Существование Мира, так же как и существование в Мире, предполагает отделение Тьмы от Света, различение Добра и Зла, выбор и напряжение. Но с индийской точки зрения Космос не рассматривается как образцовый и непревзойденный вид реальности, а существование в Мире не рассматривается как *summum bonum**. И Космос, и существование че-

* Высшее благо (*лат*.).

ловека в Космосе — частные случаи, а частные случаи не могут исчерпать сказочных богатств Бытия. Как известно, индийский духовный идеал — это дживан мукта, «освобожденный при жизни», то есть человек, который живет в Мире, но не подчинен структурам Мира, который уже не зависит от своей ситуации, но «свободен передвигаться по собственной воле» (*kāmacarin*). Дживан мукта находится одновременно во времени и в вечности; его существование парадоксально в том смысле, что оно представляет собой непостижимую и непредставимую *coincidentia oppositorum*.

Усилия, которые совершает человек, чтобы преодолеть противоречия, позволяют ему выйти из рамок непосредственной личной ситуации и подняться до надличностной точки зрения, или, иначе говоря, достичь метафизического знания. В своем непосредственном опыте человек зависит от пар противоположностей. Более того, он не только отличает приятное от неприятного, удовольствие от страдания, дружбу от вражды, но все заставляет его думать, что эти противоположности приложимы и к миру абсолюта, то есть, иными словами, что высшая реальность может быть охарактеризована теми же оппозициями, которыми определяется непосредственная реальность, в которую человек погружен просто в силу того

факта, что живет в Мире. Индийские мифы, ритуалы и умозрительные построения расшатывают эту свойственную человеку тенденцию рассматривать непосредственный опыт Мира как полноценное метафизическое знание, отражающее, так сказать, высшую реальность. Как известно, преодоление противоречий — это лейтмотив индийской духовности. Посредством философской рефлексии и созерцания — как учит веданта — или посредством психо-физиологических техник и медитаций — как рекомендует йога — удается преодолеть противоречия и даже реализовать *coincidentia oppositorum* в собственном теле и собственном духе.

Позже мы вспомним некоторые индийские методы унификации. Теперь скажем только, что в Индии, как и в каждой традиционной культуре, фундаментальные истины утверждаются на всех уровнях знания, хотя выражаются они средствами, присущими разным системам координат. Принципы, ясно выраженные и сформулированные в Упанишадах, или философские системы обнаруживаются и в народных обрядах, и в религиозном фольклоре. Примечателен, например, тот факт, что в некоторых средневековых вишнуистских текстах архидемон Вритра становится брахманом, образцовым воителем и даже святым![36] Демон

Равана, который похитил Ситу* и унес ее на Цейлон, считается также автором Кумаратантры, трактата по магической детской медицине. Демон — автор трактата, в котором содержатся антидемонические заклинания и ритуалы! Богиня Харити обрела право пожирать детей за свои заслуги в предыдущем существовании[37].

И это не исключение: многие демоны известны тем, что обрели свою демоническую власть благодаря добрым делам в предыдущих существованиях. Иными словами: добро может помогать творить зло. В награду за свои аскетические подвиги демоническое существо получает свободу творить зло; аскеза приводит к образованию запаса магических сил, позволяющего предпринять какое угодно деяние, без различения его «моральной» ценности. Все эти примеры — лишь хорошо известные частные иллюстрации фундаментальной индийской доктрины, которая сводится к тому, что добро и зло имеют смысл только в мире видимостей, в существовании непосвященных и непросвещенных. В сфере трансцендентного добро и зло, напротив, так же иллюзорны и относи-

---

* Сита, Равана — Сита, праведная жена героя Рамы, и демон Равана, похититель Ситы, персонажи знаменитого индийского эпоса Рамаяна (*Прим. научн. ред.*)

тельны, как и все прочие пары противоположностей — горячее–холодное, приятное–неприятное, длинное–короткое, видимое–невидимое и т. д.

У всех мифов, ритуалов и поверий, которые мы сейчас упоминали, есть нечто общее: они заставляют человека вести себя по-иному, чем он склонен был бы вести себя непосредственно, они заставляют мысленно оспоривать то, что показывают человеку его непосредственный опыт и элементарная логика, в общем — побуждают его стать тем, чем он не является — и чем не может быть — в своем профанном, непросвещенном состоянии, в подчинении условиям человеческого существования. Иными словами, эти мифы и их герменевтика выполняют функцию инициации. Известно, что в традиционных обществах инициация готовит подростка к принятию на себя ответственности взрослого человека, то есть вводит его в религиозную жизнь, в мир духовных ценностей. Благодаря инициации подросток овладевает надличностным знанием, которое до сих пор было ему недоступно[38]. И, как мы сейчас убедились, индийские мифы о *coincidentia oppositorum* помогают тому, кто над ними размышляет, преодолеть план непосредственного опыта и обнаружить для себя такой аспект реальности, который прежде был ему недоступен.

Мифы и ритуалы, связанные с интеграцией

Несколько примеров, приведенных и прокомментированных выше, не являются исключениями в индийской духовной истории. Как мы уже говорили, в Индии считается, что Царская дорога Духа — это интегрировать, унифицировать, представлять в совокупности или, другими словами, устранять противоречия и объединять фрагменты. Это очевидно уже в брахманической концепции жертвоприношения. Какова бы ни была роль жертвоприношения в индо-арийской протоистории и в ведийскую эпоху, несомненно, что, начиная с брахман, жертва оказывается главным образом средством восстановления первичного единства. В самом деле, с помощью жертвы собирают воедино рассеченные члены Праджапати, то есть восстанавливают Божественное существо, уничтоженное в начале времен, чтобы из его тела родился Мир. Основная функция жертвоприношения — вновь соединить вместе (*samdhā*) то, что было расчленено *in illo tempore**. Параллельно символическому восстановлению Праджапати, процесс реинтеграции происхо-

* В те времена (*лат.*)

дит и в том, кто совершает жертвоприношение. Соединяя, согласно ритуалу, фрагменты Праджапати, приносящий жертву человек и сам «воссоединяется» (*samharati*), то есть старается восстановить целостность своего истинного «Я». Как пишет Ананда Кумарасвами, унификация и становление самим собой являются одновременно смертью, возрождением и бракосочетанием[39] Вот почему символика индийского жертвоприношения чрезвычайно сложна: в нем одновременно присутствуют космологические, сексуальные символы и символы, относящиеся к инициации.

Жертвоприношение, понимаемое преимущественно как средство унификации, иллюстрирует, наряду со многими другими примерами, непреодолимое стремление индийского духа преодолеть противоречия и возвыситься до целостной реальности. Позднейшая история индийской духовности развивалась почти исключительно в этом направлении. Этим объясняется, кроме всего прочего, почему индийское мышление отказалось приписывать ценность Истории и почему традиционная Индия не имела исторического сознания. А все потому, что в сравнении с целостной реальностью то, что мы называем всеобщей историей, представляет собой лишь отдельный момент грандиозной космической драмы. Индия — подчеркнем

еще раз — отказалась придавать преувеличенное значение тому, что, исходя из ее онтологии, было всего лишь мимолетным аспектом частной ситуации, то есть тому, что мы сегодня называем «ситуацией человека в истории».

Андрогин в XIX веке

«Серафита», несомненно, один из самых чарующих фантастических романов Бальзака. И не из-за теорий Сведенборга, которыми он насыщен, а из-за того, что Бальзаку удалось с несравненным блеском развить фундаментальную тему архаической антропологии: тема эта — андрогин как образец совершенного человека. Вспомним атмосферу и сюжет романа. В замке на опушке близ деревушки, что в долине Жарвис у фьорда Стромфьорд, жило странное существо, прекрасное изменчивой и меланхоличной красотой. Как некоторые другие бальзаковские персонажи, оно, казалось, скрывало ужасный «секрет», непостижимую «тайну». Но тайна эта не имела ничего общего с такими «секретами», как у Вотрена. Герой «Серафиты» — не жертва судьбы в разладе с обществом. Это существо, качественно отличающееся от прочих смертных, и его «тайна» связана не с темными эпизодами из его прошлого, но со структурой его существования. Таин-

ственный герой любит Минну и любим ею. Она считает его мужчиной, Серафитусом, но кроме того, его любит Вилфред, в глазах которого он предстает женщиной, Серафитой.

Этот идеальный андрогин появился на свет у родителей, которые были учениками Сведенборга. Он никогда не покидал своего фьорда, не открывал ни одной книги, не беседовал ни с одним ученым и не занимался никаким искусством, но тем не менее этот Серафитус-Серафита обнаруживает значительную эрудицию и умственными способностями превосходит обыкновенных смертных. Бальзак с патетическим простодушием описывает качества этого андрогина, его уединенную жизнь, его созерцательный экстаз. Все это, разумеется, основано на учении Сведенборга, потому что роман написан главным образом для того, чтобы служить иллюстрацией и комментарием к сведенборговским теориям совершенного человека. Но бальзаковский андрогин очень мало принадлежит земле. Его духовная жизнь полностью устремлена к небу. Серафитус-Серафита живет исключительно для того, чтобы становиться чище — и любить. Хотя Бальзак и не говорит этого определенно, мы понимаем, что Серафитус-Серафита не может покинуть землю, пока не познает любви. Речь, по всей видимости, о наивысшей и драгоценнейшей степени со-

вершенства: любить реально и одновременно двух существ противоположного пола. Это, разумеется, любовь серафическая, но при всем при том ничуть не абстрактная, не всеобщая. Бальзаковский андрогин любит двух вполне индивидуализированных существ; то есть он укоренен в конкретном, в жизни. Здесь, на земле, он — не ангел, а совершенный человек, то есть «целостное существо».

«Серафита» — последнее великое произведение европейской литературы, центральным мотивом которого является миф об андрогине. Другие писатели XIX века тоже обращались к этому сюжету, но произведения их посредственны, а то и откровенно плохи. Как курьез напомним «Андрогина» Пеладана (1891), восьмой том из серии двадцати романов под общим названием «Латинский декаданс». В 1910 году Пеладан вернулся к тому же сюжету в брошюре «Об андрогине» (серия «Идеи и формы»), которая не вовсе лишена интереса, хотя изобилует неточностями и заблуждениями. Во всем творчестве Сара Пеладана — которое в наши дни едва ли кто-либо отважится одолеть — господствует мотив андрогина. Анатоль Франс писал, что «он одержим идеей гермафродита, которая вдохновляет все его книги». Но вся продукция Сара Пеладана — как, впрочем, и его современников,

служивших ему образцами: Суинборна, Бодлера, Гюисманса — развивается под совершенно другим знаком, чем «Серафита»: герои Пеладана «совершенны» в сфере чувственности. Метафизическое значение «совершенного человека» деградирует и во второй половине XIX века окончательно теряется.

Французское и английское декадентство время от времени возвращается к теме андрогина[40], но речь всякий раз идет о зловещем или даже сатанинском гермафродитизме (как, например, у Алистера Кроули). Как во всех великих духовных кризисах, охватывающих Европу, здесь мы вновь сталкиваемся с деградацией символа. Когда дух утрачивает способность улавливать метафизическое значение символа, этот символ воспринимается во все более и более грубом плане. У писателей-декадентов андрогин понимается исключительно как гермафродит, в котором анатомически и физиологически сосуществуют два пола. Дело оказывается не в полноте, существующей благодаря синтезу полов, но в изобилии эротических возможностей. Здесь нет речи о появлении нового человеческого типа, в котором синтез обоих полов порождает новое сознание, свободное от полярности, — речь, так сказать, о чувственном совершенстве, происходящем от активного присутствия двух полов

Эта концепция гермафродита была, весьма вероятно, вдохновлена внимательным изучением произведений античной скульптуры. Но писатели-декаденты не знали, что в античности гермафродит являл собой идеальную ситуацию, которую пытались духовно актуализировать посредством риуалов; однако если у новорожденного обнаруживались признаки гермафродитизма, его умерщвляли собственные родители. Иными словами, конкретный, анатомический гермафродит считался ошибкой природы или знаком гнева богов и, соответственно, немедленно устранялся. Только ритуальный андрогин являлся образцом, идеалом, потому что ему было присуще не совмещение анатомических органов, но символическая целостность магически-религиозных сил, связанных с обоими полами.

Немецкий романтизм

Достаточно обратиться к немецким романтикам, чтобы обнаружить дистанцию, отделяющую идеал Пеладана от идеала Новалиса. Для немецких романтиков андрогин — тип совершенного человека будущего[41]. Риттер, знаменитый врач и друг Новалиса, наметил в своей книге «Фрагменты из наследия молодого физика» (*Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*)

целую философию андрогина. Для Риттера человек будущего, во всем подобный Христу, будет андрогином. «Ева, — пишет он, — была рождена мужчиной без помощи женщины, Христос был рожден женщиной без помощи мужчины; Андрогин будет рожден обоими. Но супруг и супруга сольются воедино в одном и том же сиянии». Тело, которое родится при этом, будет бессмертно. Описывая новое человечество будущего, Риттер прибегает к алхимической терминологии — указание на то, что алхимия была одним из источников, из которых черпали немецкие романтики для реактуализации мифа об андрогине.

Вильгельм фон Гумбольдт в одной из юношеских работ, «О мужской и женской форме» (*Uber die mannliche und weibliche Form*), разрабатывал ту же тему; больше всего внимания он уделяет божественной андрогинности — архаической и крайне распространенной теме, на которой мы остановимся позже. И Фридрих Шлегель также рассматривал идеал андрогина в своем эссе (*Uber die Diotima*), где критиковал акцентуацию исключительно мужских или исключительно женских характеров, которая характерна для современного воспитания и современных нравов. Поскольку цель, к которой должен стремиться род людской, — так рассуждает Шлегель, — это последовательная реин-

теграция полов вплоть до достижения андрогинности.

Но из всех романтических писателей наиболее значительную роль проблеме андрогина отводит Франц фон Баадер. Для Баадера андрогин был началом всего — и вновь появится в конце времен. Основным источником, вдохновлявшим Баадера, был Якоб Бёме. Он заимствовал у Бёме идею первого падения Адама: сон Адама, во время которого его небесная подруга отделилась от него. Но благодаря Христу человек вновь станет андрогином, подобным ангелам. Баадер писал, что «цель брака как таинства — восстановление небесного или ангельского образа человека, такого, каким он должен быть». Сексуальную любовь не следует путать с инстинктом продолжения рода: ее истинная функция — «помогать мужчине и женщине внутренне восстанавливать совершенный человеческий облик, то есть изначальный божественный облик»[42]. Баадер считал, что над всеми прочими теологиями восторжествует та, которая представит «грех как распад человека, а искупление и воскресение — как его воссоединение»[43].

Чтобы отыскать источники этой переоценки андрогина в немецком романтизме, следует изучить суждения Якоба Бёме и других теософов XVII века, в частности Й. Г. Гихтеля и Гот-

тфрида Арнольда. Благодаря комментированной антологии профессора Э. Бенца «Адам. Миф о первом человеке» [Adam. Der Mythus des Urmenschen, Munchen, 1955] эта работа может быть проведена достаточно быстро Для Бёме сон Адама — это его первое падение. Адам отделился от божественного мира и «возомнил себя» погрузившимся в природу; тем самым он деградировал и стал принадлежать земле. Возникновение двух различных полов есть прямое следствие этого первого падения Согласно некоторым продолжателям Бёме, Адам, видя, как совокупляются животные, был смущен желанием, и Бог даровал ему пол во избежание худшего[44]. Другая фундаментальная идея Бёме, Гихтеля и других теософов состояла в том, что София, божественная Дева, изначально находилась в Первом Человеке. Он пожелал над ней господствовать, и тогда Дева от него отделилась. Для Готтфрида Арнольда это означает, что плотское желание толкнуло Первого Человека на утрату этой «оккультной», тайной супруги. Но даже и сегодняшний, «падший», мужчина, любя женщину, всегда втайне желает эту небесную Деву[45] Бёме сравнивал утрату Адамом андрогинной природы с распятием Христа[46].

Вероятно, Якоб Бёме заимствовал идею андрогина не в Каббале, а в алхимии — не слу-

чайно он пользуется алхимической терминологией[47]. В самом деле, одно из имен философского камня было именно «Ребис», «двойное существо» (*букв.* «две вещи») или герметический Андрогин. Ребис рождается в результате союза между Почвой и Луной или, в алхимических терминах, между серой и меркурием[48]. Излишне было бы подчеркивать значение андрогина в *opus alchymicum** после фундаментальных работ К. Г. Юнга[49].

Миф об андрогине

Мы не ставим перед собой цели изложить историю учения об андрогине в эпоху Возрождения, в средние века и в античности. Достаточно будет напомнить, что Леоне Эбрео попытался в своих «Диалогах о любви» связать платоновский миф об андрогине с библейской легендой о падении, истолкованной как дихотомия Первого Человека[50]. Иная, но также сосредоточенная на первичном единстве человека, теория была предложена Иоанном Скотом Эриугеной, который, впрочем, опирался на Максима Исповедника. Для Эриугены разделение полов было частью космического процес-

* Алхимическая работа (*лат.*)

са. Разделение субстанций началось в Боге и последовательно продолжалось вплоть до разделения в природе самого человека, который оказался разделен на мужчину и женщину. Вот почему соединение субстанций должно начаться в человеке и вновь завершиться на всех уровнях бытия, в том числе и в Боге. В Боге не существует разделения, ибо Бог — это Все в Одном. Для Иоанна Скота Эриугены разделение на два пола было последствием греха, но этому придет конец благодаря воссоединению человека, вслед за которым наступит эсхатологическое объединение земного круга с раем. Христос предвосхитил эту последнюю, заключительную реинтеграцию. Иоанн Скот Эриугена цитирует Максима Исповедника, согласно которому Христос соединяет в своей природе оба пола, ибо после своего воскресения он не был «ни мужчиной, ни женщиной, хотя рожден был и умер мужчиной»[51].

Напомним также, что многие *midrashim* изображали Адама андрогином. Согласно *Bereshit rabba*, «Адам и Ева были сотворены спиной к спине, соединенные в плечах; затем Бог их разделил ударом топора, разрубив их на две части. Другие полагают иначе: первый человек (Адам) был правой стороной мужчина, а левой — женщина; но Бог расщепил его на две половины»[52]. Но определеннее всего отводили

центральное место в своих учениях идее андрогина некоторые христианские гностические секты. Согласно сведениям, которые сообщает святой Ипполит[53], Симон волхв именовал изначальный дух *arsenothelys*, «мужем-женой». Наассены[54] также рассматривали Небесного Человека, Адамаса, как *arsenothelys*. Земной Адам был только образом небесного архетипа: следовательно, он также был андрогином. Вследствие того факта, что человечество происходит от Адама, *arsenothelys* виртуально существует в каждом человеке, и духовное совершенствование состоит именно в том, чтобы обрести в себе эту андрогинность. Высший Дух, Логос, также был андрогином. И последняя заключительная реинтеграция, «как в отношении духовных начал, так и в отношении начал животных и материальных, должна произойти в человеке, Иисусе, сыне Марии» [Refutatio, V, 6]. Согласно Наассенам, космическая драма содержит в себе три элемента: 1) предсущий Логос как божественная и всеобщая совокупность, 2) падение, результат которого — распад мироздания на части и страдание, 3) приход Спасителя, который в своем единстве воссоединит бесчисленные фрагменты, из которых сегодня состоит Вселенная. Для Наассенов андрогинность — это один из моментов грандиозного процесса космического воссоединения.

В «Послании Евгноста Блаженного», две рукописи которого были недавно обнаружены в Хенобоскионе, Отец сам из себя производит человека-андрогина. Этот последний, объединившись со своей Софией, производит на свет сына-андрогина. «Этот сын — первый Отец-прародитель, Сын Человеческий, называемый также Адам Света. <...> Он соединяется со своей Софией и производит великий андрогинный свет, который по своему мужскому имени зовется Спасителем, создателем всего сущего, а по женскому своему имени — Софией, прародительницей всего, называемой также Пистис. Этими двумя последними существами порождены другие шесть пар духовных андрогинов, которые производят на свет 72, затем 360 других существ»[55]. Как видим, речь идет о череде предков и потомков, которая начинается Отцом-андрогином и повторяется на исходящих уровнях (более удаленных от «центра», в котором находится самопорожденный Отец).

Андрогинность присутствует также в «Евангелии от Фомы», которое, не являясь, собственно говоря, гностическим произведением, свидетельствует о мистической атмосфере зарождающегося христианства. Этот текст, правда в переработанном и переголкованном виде, был достаточно популярен среди первых гностиков, его перевод на саидский диалект фигу-

рировал в гностической библиотеке Хенобоскиона. В «Евангелии от Фомы» Иисус, обращаясь к ученикам, говорит: «Когда вы сделаете два <существа> одним, и когда вы то, что внутри, сделаете таким же, как то, что снаружи, а то, что снаружи, таким же, как то, что внутри! И если вы сделаете мужское и женское единым, так, чтобы мужское не было более мужским, а женское не было более женским, вот тогда вы войдете в Царствие»[5b]. В другом логионе [№ 106, изд. Puech, № 103 Grant] Иисус говорит: «Когда вы сделаете так, чтобы два стали одним, вы станете сыновьями Человека, и если скажете: "Гора, перейди на другое место!", — она перейдет» [Doresse, II, p. 109, № 110] Выражение «стать одним» упоминается еще три раза [log 4 Puech, 3 Grant; 10 Grant, 11 Puech, 24 Grant, 23 Puech].

Доресс отсылает к нескольким параллельным местам Нового Завета [Иоанн, 17, 11, 20–23, Римляне, 12, 2–5, 1-е Коринф., 12, 27 и т. д.]. Но важнее всего — Послание к Галатам, 3, 28 «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного, нет мужеского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе». Это единство — то же, которое было в начале Творения, до сотворения Евы, когда «человек» не был ни мужчиной, ни женщиной [Grant, p. 144]. По «Евангелию от Филиппа» (рукопись X из Кенобоски-

она), разделение полов — сотворение Евы, отделенной от тела Адама — было первопричиной смерти. «Христос пришел, чтобы восстановить то, что было так <разделено> вначале и чтобы вновь соединить два. Тем, которые умерли, потому что были разлучены, он вернет жизнь, вновь объединив их!» [Doresse, II, p. 157].

В других гекстах содержатся сходные высказывания о воссоединении полов, понимаемом как совокупность признаков Царства. «Спрошенный кем-то о времени, когда наступит Царствие, Господь сам ответил: "Когда два станут одним, то, что снаружи, таким, как то, что внутри, а мужчина вместе с женщиной — ни мужчиной, ни женщиной"» [II послание Климента, цит. Doresse, II, 157]. Цитаты, воспроизведенные в «Послании Климента», происходят, по-видимому, из «Евангелия от Египтян», из которого у Климента Александрийского сохранился следующий отрывок. «Когда Саломея спросила, когда узнаются вещи, о которых он говорит, Господь ответил: "Когда вы растопчете одежды стыда и когда два станут одним, и когда мужчина и женщина не будут ни мужчиной, ни женщиной"» [Строматы, III, 13, 92, Doresse, II, 158]

Здесь не место вникать в происхождение этих гностических и парагностических формулировок относительно божественной целостно-

сти и андрогинности «совершенного человека». Как известно, источники гностицизма чрезвычайно разнородны, наряду с иудаистическим гностицизмом, с рассуждениями о первом Адаме и о Софии, свой вклад в это течение внесли неоплатонические и неопифагорейские доктрины; имеются и восточные, главным образом иранские, влияния. Но, как мы только что видели, уже у святого Павла и в Евангелии от Иоанна андрогинность включена в число признаков духовного совершенствования. В самом деле, стать «мужчиной и женщиной», или не быть «ни мужчиной, ни женщиной» — это гибкие словосочетания, с помощью которых язык пытается передать metanoia, «превращение», полное ниспровержение ценностей. Быть одновременно «мужчиной и женщиной» — такой же парадокс, как вновь стать ребенком, как заново родиться, как войти в «узкую дверь».

Разумеется, сходные концепции существовали и в Греции. Платон в «Пире» [189E–193D] описывал первобытного человека как бисексуальное существо сферической формы. Для нашего исследования существенно то, что как в метафизическом рассуждении Платона, так и в теологии какого-нибудь Филона Александрийского, как у теософов-неоплатоников и неопифагорейцев, так и у герметистов, ведущих свое происхождение от Гермеса Трисмегиста

(Трижды-величайшего) или от Поймандра, так и у множества христианских гностиков, человеческое совершенство мыслилось как единство, не имеющее щелей и уязвимых мест. К тому же оно считалось только отражением божественного совершенства, Всего в Одном. В «Совершенном рассуждении» Гермес Трисмегист открывает Асклепию, что «Бог не имеет имени или, вернее, все имена — его, ибо он сразу и Одно, и Всё. Бесконечно исполненный плодовитостью обоих полов, он всегда порождает все, что намеревался произвести на свет.

— Как, Трисмегист, ты говоришь, что Бог имеет два пола?

— Да, Асклепий, и не только Бог, но все животные и все растения...»[57]

Божественная андрогинность

Именно эта идея всеобщей двуполости, неизбежно вытекающая из идеи божественной двуполости, поскольку божество есть образец и первопричина каждого существования, способна прояснить для нас суть дела. Ведь подобная концепция подразумевает, в сущности, что совершенство, то есть Бытие, сводится в общем и целом к единству–целостности. Все сущее в идеале должно быть всеобщим и на всех уровнях и во всех контекстах должно содержать

coincidentia oppositorum. Это подтверждается как андрогинностью богов, так и ритуалами символической андрогинизации, но также и наличием космогоний, которые объясняют Мир исходя из космогонического яйца или из начальной целостности в форме сферы. Подобные идеи, символы и ритуалы обнаруживаются не только в средиземноморском мире и на античном Ближнем Востоке, но и в некоторых других архаических и экзотических культурах. Такое распространение нельзя объяснить, не признав, что, значит, эти мифы, придавая божеству и высшей реальности неделимую целостность, тем самым представляли удовлетворительный образ божества и даже удовлетворительный образ высшей реальности и в то же время побуждали человека приблизиться к этой полноте с помощью ритуалов или мистических техник реинтеграции.

Приведем несколько примеров, которые помогут нам лучше понять этот религиозный феномен. В древнейших греческих теогониях божества женского пола или бесполые производят на свет потомство самостоятельно. Этот партеногенез подразумевает андрогинность. По преданию, которое сообщает Гесиод [Теогония, 124 sq.], от Хаоса (бесполого) родились Эреб (бесполый) и Ночь (женского пола). Земля самостоятельно породила звездное Небо.

Таковы мифологические формулы первичной целостности, содержащей в себе все силы, а значит, и все бинарные оппозиции: хаос и формы, тьму и свет, виртуальное и проявленное, мужское и женское и т. д. Двуполость как образцово-показательное проявление порождающей силы помещается в ряду чудесных свойств божества. Гера сама породила Гефеста и Пифона; эта «богиня брака вначале представляет собой андрогинную фигуру»[58]. В Лабранде, в Карии, поклонялись бородатому Зевсу с шестью сосцами, расположенными треугольником у него на груди[59]. Геракл, герой, отличающийся именно своей мужественностью, поменялся одеждой с Омфалой. На таинствах Геркулеса-Победителя Италийского бог и посвящаемые были одеты женщинами, как убедительно показала Мари Делькур, предполагалось, что этот ритуал «способствовал здоровью, молодости, силе, продолжительности жизни, а может быть, даже в некотором роде давал бессмертие»[60].

На Кипре почитали бородатую Афродиту под именем Афродитос, а в Италии — лысую Венеру. А Дионис вообще был двуполым божеством. В одном из фрагментов у Эсхила (фр. 61) некто кричит, видя его: «Откуда ты, мужчина-женщина, и где твоя родина? Что на тебе за одеяние?»[61] Изначально Диониса представляли себе как сильное бородатое существо, вдвой-

не могущественное по причине своей двойной природы. И только позже, в эллинистическую эпоху, искусство придало ему женственность[62]. Не станем останавливаться на других синкретических андрогинных божествах, например на фригийской Великой Матери и двуполых существах, которых она рождает на свет, Агдитис и Мисе. Что же касается божества, которое древние называли Гермафродитом, оно сформировалось позже, около IV или III века до н. э., и его весьма сложная история[63] представляет меньший интерес для нашего исследования.

Не будем напоминать здесь также и об андрогинных божествах, имеющихся в других религиях[64]. Их довольно много. Их можно встретить как в сложных, развитых религиях — например, у древних германцев, на античном Ближнем Востоке, в Иране, в Индии, в Китае, в Индонезии и т. д., — так и у народов с архаической культурой, в Африке, Америке, Меланезии, Австралии и Полинезии[65]. Большинство божеств произрастания и плодородия двуполы или отмечены чертами андрогинности. «*Sive deus sis, sive dea*»*, — говорили древние римляне о земледельческих божествах; а ритуальная формула *sive mas sive femina*** часто встречалась

---

* Будь ты или бог, или богиня (*лат.*)

** Или мужчина, или женщина (*лат.*)

в обращениях к божествам. В некоторых случаях (например, у эстонцев) земледельческие божества в течение одного года считаются мужчинами, а в течение следующего — женщинами[66]. Но вот что удивительнее всего: андрогинами оказываются явно мужские или явно женские божества; этому можно найти объяснение, если учесть традиционную концепцию, согласно которой невозможно безусловно являться чем-либо, если одновременно не являешься чем-либо противоположным, или, еще точнее, если в то же самое время не представляешь собой еще многое другое.

Андрогином был Зерван, иранский бог беспредельного Времени, — а также китайское высшее божество Тьмы и Света[67]. Эти два примера ясно показывают нам, что андрогинность была преимущественной формулой целостности. Потому что, как мы уже видели, Зерван был отцом близнецов Ормазда и Ахримана, богов Добра и Зла, — а Тьма и Свет, как в Индии, так и в Китае, символизируют непроявленные и проявленные возможности высшей реальности.

Ко многим божествам обращались, называя их «Отцом и Матерью»[68]. Это было одновременно и намеком на их полноту или на их возможное самопорождение, и указанием на их производительную силу. Возможно также, что некоторое количество «божественных пар» — это

позднейшие переработки первичного андрогинного божества или персонификация их признаков. Поскольку андрогинность — это различительный признак первичной целостности, в которой соединяются все возможности, — первочеловек, мифический предок человечества во многих преданиях мыслится как андрогин. Выше мы приводили пример Адама. Туисто, первый человек германской мифологии, также был двуполым; этимологически его имя связано с древненорвежским *tvistr* («двухразделыный»), с ведическим *dvis*, с латинским *bis* и т. д.[69] В некоторых преданиях мифический предок-андрогин был заменен парой близнецов, как Яма и Ями в Индии или Йима и Йимак в Иране.

Ритуальная андрогинизация

Во всех этих мифах о божественной андрогинности и о двуполом первочеловеке обнаруживаются образцовые модели человеческого поведения. В соответствии с этим андрогинность символически оживляется, заново актуализируется посредством ритуалов. Эта ритуальная андрогинизация преследует различные цели, и морфология ее чрезвычайно сложна. Мы ни в коем случае не ставим перед собой задачи предпринять ее исследование. Достаточ-

но будет напомнить, что у многих первобы ных племен отроческая инициация подразум вает предварительную андрогинизацию нео фита. Наиболее известным, хотя до сих пор н нашедшим объяснения, примером являетс инициационная субинцизия, принятая у неко торых австралийских племен; она символичес ки одаривает неофита женским половым орга ном[70]. Если иметь в виду, что у австралийцев как, впрочем, и у многих других первобытны племен, непосвященные рассматриваются как не имеющие пола и что обретение пола есть одно из следствий инициации, глубинное зна чение этого ритуала представляется нам так невозможно стать зрелым в сексуальном отно шении мужчиной, пока не испытаешь сосуще ствования полов, андрогинности, иными сло вами, невозможно познать какой-то отдельно взятый и четко определенный способ существо вания, пока не познаешь способ существования вообще

В обряде инициации андрогинность не все гда обозначается непременно операцией, как у австралийцев. Во многих случаях намек на нее дает переодевание юношей в девичью одежду и, наоборот, девушек — в юношескую Такой обычай засвидетельствован у некоторых афри канских племен, а также в Полинезии[71]. Имеет смысл задуматься: не означает ли символичес-

кой андрогинизации ритуальная нагота, нередко входящая в обряды отроческой инициации. Равным образом, гомосексуальная практика, отмечаемая во многих обрядах инициации, объясняется, по-видимому, сходными поверьями, коль скоро во время инициации неофиты объединяют в себе оба пола.

Интерсексуальное переодевание было распространено также и в античной Греции. Плутарх приводит некоторые обычаи, которые кажутся ему странными. «В Спарте, — пишет он, — женщина, которой поручена забота о новобрачной, обривает ей голову, надевает на нее мужскую обувь и одежду, затем кладет ее на ложе одну, без света. Муж приходит к ней украдкой» [Плутарх, Ликург, 15]. «В Аргосе новобрачная в первую ночь надевает фальшивую бороду» [Плутарх, Добродетель женщин]. «В Косе муж надевает женскую одежду перед тем, как принять жену» [Плутарх, 58, Греческий вопрос][72] Во всех этих примерах интерсексуальное переодевание является брачным обычаем. Однако нам известно, что в архаическую эпоху в Греции вступление в брак следовало за отроческой инициацией. Переодевание имело место также по случаю афинских Осхофорий — церемонии, в которой можно различить «остатки мужских инициаций, праздник урожая и торжество в память о возвращении Тесея. Как

показал А. Жаннер, они так тесно слились потому, что сама легенда о Тесее коренится в древнем общественном ритуале испытаний, являясь, по крайней мере частично, его повествовательной интерпретацией»[73].

Но помимо этих остатков инициационных переодеваний, интерсексуальное переряживание практиковалось в Греции в ходе некоторых дионисийских церемоний, во время празднеств Геры на Самосе и в других случаях[74]. Учитывая, что переодевания были весьма распространены в Европе во время карнавала или праздников весны, а также в ходе разных земледельческих церемоний в Индии, в Персии и в других азиатских странах[75], можно понять главную функцию этого ритуала: речь идет, в общем и целом, о том, чтобы выйти за пределы себя, преодолеть свою частную ситуацию, насквозь историзированную, и восстановить изначальную ситуацию — расположенную по ту сторону человеческого, по ту сторону истории, поскольку она, эта ситуация, предшествует образованию человеческого общества, ситуация эта парадоксальна, ее невозможно поддерживать в мирском, профанном времени, в рамках истории, но важно периодически ее возобновлять, чтобы восстанавливать, хотя бы на мгновение, изначальную полноту, непочатый источник сакральности и могущества

Ритуальное переодевание подразумевает символическое «опрокидывание поведения»; оно служит предлогом для карнавального шутовства, а также и для распущенности сатурналий. В общем это временное приостановление законов и обычаев, потому что оба пола начинают вести себя таким образом, который прямо противоположен нормальному. Опрокидывание поведения включает в себя полное смешение ценностей — такова особенность всех оргиастических ритуалов. Морфологически интерсексуальные переодевания и символическая андрогинность соответствуют церемониальным оргиям. В каждом из этих случаев мы отмечаем ритуальное «воссоединение», реинтеграцию противоположностей, регрессию в сторону первобытной хаотичности. По сути, речь идет о символической реставрации Хаоса, недифференцированного единства, предшествовавшего Творению, и этот возврат к хаотическому претворяется, благодаря чудодейственному возрастанию сил, в мощнейшее возрождение. В этом кроется одна из причин ритуальной оргии, совершаемой ради будущего урожая или по случаю Нового года: в первом случае оргия обеспечивает плодородие, во втором — символизирует возврат к докосмогоническому Хаосу, сопровождаемый погружением в неисчерпаемый источник сил, который

существовал до сотворения мира и благодаря которому смогла осуществиться космогония. Нарождающийся год соответствует миру в момент его сотворения[76].

Первичная целостность

Итак, мы видим, что эти ритуалы установления целостности посредством символической андрогинности или оргии могут опираться на разные ценности. Но все они осуществляются, когда нужно обеспечить успех в начале чего бы то ни было — это может быть начало сексуальной или культурной жизни, которое отмечает инициация, Новый год, весна или «начало», ознаменованное новым урожаем. Если учесть, что для представителей традиционных обществ космогония есть главным образом «начало», становится понятно присутствие космогонических символов в инициационных, земледельческих или оргиастических ритуалах. «Начать» что-либо значит, в сущности, приступить к созданию этого, то есть воспользоваться огромным запасом священных сил. Этим объясняется структурное сходство между мифом о первичном Андрогине, Предке человечества, и космогоническими мифами. И в том и в другом случае мифы открывают, что в начале, *in illo tempore*, была густая плотная целостность —

и что эта целостность оказалась расчленена или разломана ради того, чтобы могли родиться мир или человечество. Первичному андрогину, особенно андрогину сферическому, описанному у Платона, в космическом плане соответствует космогоническое яйцо или первичный антропокосмический гигант.

В самом деле, множество космогонических мифов представляют первичное состояние — Хаос — как плотную и однородную массу, из которой невозможно вычленить никакой формы; или в виде похожей на яйцо сферы, внутри которой слиты воедино Небо и Земля; или как гиганта — макрочеловека, и т. д. Во всех этих мифах сотворение мира осуществляется как разделение яйца на две половины, изображающие Небо и Землю, или как расчленение однородной массы[77].

Итак, в начале — как в космическом, так и в антропологическом плане — была полнота, таившая в себе все возможности. Но эта одержимость «началом», обнаруживающаяся в множестве разных мифов и ритуалов, может быть истолкована и в другой системе координат. Ведь мы убедились, что тенденция к унификации, к полному воссоединению хотя и проявляется на разных уровнях, тем не менее выражается самыми разными средствами и преследует различные цели. Слияние проти-

воположностей и уничтожение противоречий имеют место как в ритуальной оргии, так и в иниационной андрогинизации, но плоскости их осуществления при этом не совпадают. Объединение полярно противоположных принципов происходит также посредством йогических техник, особенно это характерно для тантрической йоги. И в этом случае цель — добиться «единства-целостности», но опыт разворачивается одновременно на нескольких уровнях, а конечная унификация может быть описана лишь с помощью трансцендентных терминов. Иными словами, во всех этих плоскостях темного опыта ритуальной оргии, ритуальной андрогинизации или возврата к докосмическому Хаосу мы имеем дело с воссоединением и унификацией, которые сравнимы по своей структуре с тенденцией Духа возвращаться к «Одному-Всему». Сейчас не будем углубляться в толкование этого парадокса, в силу которого Жизнь стремится вести себя как Дух[78]. Однако важно уточнить, что если все эти мифы, ритуалы и техники подразумевают полную *coincidentia oppositorum*, если, с точки зрения структуры, космогоническое яйцо соответствует ритуальной оргии, андрогинизации или ситуации дживан мукта, — единство-целостность, которой достигает участник оргиастического ритуала, отличается от той, кото-

рой достигает человек, снимающий противоречия с помощью йоги.

Приведем несколько примеров, которые помогут нам лучше понять это разнообразие точек зрения и различие плоскостей. Мы уже сказали, что андрогин допускался в Греции только как ритуальная реальность, а детей, рождавшихся с признаками гермафродитизма, родители умерщвляли. Следовательно, в этом случае анатомико-физиологическая и ритуальная реальность никак не могли смешиваться. Сибирский шаман иногда объединяет в себе символически оба пола: его костюм украшен женскими символами, а в некоторых случаях шаман пытается имитировать поведение женщин. Но известны примеры шаманизма, в которых двуполость засвидетельствована ритуально, то есть конкретно: шаман ведет себя как женщина, одевается в женскую одежду, иногда даже берет себе мужа[79] Эта ритуальная двуполость — или бесполость — призвана служить одновременно знаком духовности, общения с богами и духами — и источником сакрального могущества. Ибо шаман соединяет в себе два полярно противоположных принципа; а поскольку его собственная персона представляет иерогамию, священный брак между богами, то тем самым он символически восстанавливает единство

Неба и Земли, а значит, обеспечивает связь между Богами и людьми[80]. Эта двуполость переживается ритуально и экстатически; она допускается как необходимое условие выхода за пределы профанного существования.

Элементы отклонения от нормы, присущие некоторым из этих шаманских техник, не должны заслонять от нас тот факт, что конечной целью и теологическим оправданием ритуальной бесполости или двуполости является превращение человека, и если в иных случаях делались попытки осуществить это превращение средствами, подразумевавшими физиологическое превращение шамана, то это ничего не меняет в нашей проблеме. История религий знает немало примеров смешения разных плоскостей; это случаи, когда на уровне физиологического опыта предпринимаются попытки изобрести способ духовного существования, достижимый исключительно ритуальным или мистическим путем.

То же смешение плоскостей наблюдается у сибирских и индонезийских шаманов, которые извращают свое сексуальное поведение, чтобы *in concreto** пережить ритуальную андрогинность. Не столь важно, что в этих последних

---

* В действительности, на самом деле (*лат.*)

случаях перед нами добровольное извращение или деградация индийской мистической техники, которую шаманы не умеют применять или ее духовный смысл оказался ими забыт. Важно то, что ритуальная андрогинизация шаманского типа, особенно в тех случаях, когда она принимает извращенные формы, свидетельствует об отчаянном усилии конкретными физиологическими средствами достичь парадоксальной целостности человека. Иными словами, и в этом случае также следует проводить различия между целью и средствами, применяемыми для достижения этой цели. Средства могут быть примитивными, а иногда по-детски наивными и экстравагантными, тогда и начинают объединять противоположности в прямом, конкретном смысле этого слова и в результате приходят к такому способу существования, который оказывается и не человеческим, и не над-человеческим. И все-таки цель сохраняет свою ценность, несмотря на неадекватность средств, с помощью которых делаются попытки достичь этой цели. Лучшее доказательство тому — то, что аналогичная цель угадывается в некоторых техниках тантрической йоги. Но достаточно вспомнить об имплицитном метафизическом содержании этих техник, и сразу становится понятно, что здесь мы имеем дело с опытом совсем другого плана.

Тантрические учения и техники

Известно, что для тантрической метафизики абсолютная реальность, *Urgrund*, заключает в себе все дуальности и полярные противоположности, объединенные в состоянии абсолютного Единства (*advaya*)[81] Творение — это взрыв первичного Единства и разрыв между двумя полярными принципами, воплощенными в Шиве и Шакти. Всякое обусловленное существование подразумевает состояние двойственности, а значит, и страдание, иллюзию, «рабство». Тантрическая конечная цель — объединить два полярно противоположных принципа, Шиву и Шакти, в собственном теле. Когда Шакти, которая спит, свернувшись в форме змеи (*kundalinī*) у подножия ствола, просыпается благодаря определенным йогическим техникам, она движется внутри срединного канала (*susumnā*), пересекает каркас, поднимается к самой вершине черепа (*sahasrāra*), где живет Шива, — и соединяется с ним Соединение божественной пары внутри его собственного тела превращает йога в подобие андрогина. Но сразу же необходимо уточнить, что «андрогинизация» — это лишь один из аспектов всеобщего процесса соединения противоположностей В самом деле, тантрические тексты говорят о большом количестве «пар противоположнос-

тей», которые следует объединить. Нужно слить воедино Солнце и Луну, две мистические струи, ида и пингала (которые, кстати, символизируют оба светила), и два дыхания, прана и апана; главное, необходимо воссоединить праджня, мудрость, и упайя — средство, позволяющее ее достигнуть; шунья, пустоту, и каруна, сострадание. Хеваджра-тантра говорит также о состоянии «два-в-одном», когда женский элемент в принципе превращается в мужской [II, IV, 40–47; ed. Snellgrove, p. 24 sq.]. К тому же это соединение противоположностей соответствует парадоксальному сосуществованию сансары* и нирваны**. «Нет сансары вне нирваны», — объявил Будда [Хеваджра-тантра, II, IV, 32]***.

Иными словами, мы имеем дело с *coincidentia oppositorum*, осуществляемой на всех уровнях Жизни и Сознания. Благодаря этому соединению противоположностей опыт двойственности уничтожается, и мы выходим за пределы

---

* Сансара (*санскр*) — круговорот мирского бытия, связанного с цепью рождений (*Прим научн ред*)

** Нирвана (*санскр*) — букв означает «затухание пламени», наивысшее состояние сознания, противоположное сансаре, состояние Будды, состояние, в котором отсутствуют желания, отсутствуют перерождения, ничего определенного о нирване сказать нельзя, кроме того, что это состояние свободы, покоя и блаженства (*Прим научн ред*)

*** Хеваджра-тантра — один из важнейших текстов ваджраяны (*Прим научн ред*)

мира феноменов. Йогу оказывается доступно необусловленное состояние свободы и трансценденции, обозначаемое термином самараса (что отождествляется с радостью), парадоксальный опыт полной целостности. Некоторые тантрические школы учат, что самараса более всего достижима при посредстве майтхуны (ритуального полового акта) и характеризуется «остановкой», или «неподвижностью» трех главных функций человеческого организма: дыхания, семяизвержения и мысли[82]. Объединение противоположностей проявляется в остановке биосоматических процессов и одновременно — психо-мыслительного потока. Неподвижность наиболее подвижных, непрерывных функций — это знак того, что человек вышел за пределы условий обычного существования и прорвался в плоскость трансцендентного.

Отметим иерокосмическую символику, которая служит для того, чтобы выразить соединение противоположностей. Йог уподобляется одновременно Космосу и пантеону; в своем собственном теле он воплощает и Шиву* с Шакти, и многие другие божества, которых, впро-

---

* Шива — один из трех главных божеств индуистского пантеона (наряду с Брахмой и Вишну), если Брахма в индуизме выступает как творец Вселенной, Вишну — как ее хранитель, то Шиве приписывается аспект разрушительный (*Прим. научн. ред.*).

чем, можно свести все к той же архетипической паре. Вот две главные фазы садханы* в тантрической йоге: 1) «космизация» психо-соматического опыта; 2) уничтожение этого Космоса, символическое возвращение к изначальной ситуации, существовавшей, пока акт творения еще не взорвал первичного Единства. Иначе говоря, освобождение и блаженство абсолютной свободы уподобляются той полноте, что существовала до сотворения мира. С определенной точки зрения, можно сравнить парадоксальное состояние, достигаемое в русле тантры во время самарасы, с ритуальной «оргией» и докосмической тьмой: в обоих состояниях восстанавливаются «формы», а напряжения и противоречия устраняются. Но следует уточнить, что сходство это — чисто формальное: йог, выходя за пределы мира, не обретает блаженства внутриутробного существования. Вся эта символика воссоединения и всеобщего слияния указывает, что йог не зависит от космических ритмов и законов и что Вселенная для него перестала существовать, что ему удалось очутиться вне времени, в том мгновении, когда Вселенная еще не была создана.

---

* Садхана (*санскр.*) — букв. «средство», в религиозной практике означает «средство реализации» (*Прим. научн. ред.*)

Отмена Космоса — это то же самое, что преодоление любой обусловленной ситуации, достижение недвойственности и свободы. В классической йоге «обретение с помощью самадхи изначальной недвойственности привносит элемент, новый по отношению к первичной ситуации (той, которая существовала до разделения реальности на объект и субъект): этот элемент — знание о единстве и блаженстве. Происходит "возврат к корням", но с той разницей, что "освободившийся при жизни" обретает первоначальную ситуацию, обогащенную значительностью свободы и трансценденции. Иными словами, он не восстанавливает автоматически "заданную" ситуацию, а восстанавливает изначальную полноту, предварительно установив неизвестный доныне и парадоксальный способ существования, сознание своей свободы, не существующее нигде в Космосе, ни на уровнях Жизни, ни на уровнях "мифологических божеств" (Дева), и свойственное только Высшему существу, Ишваре*»[83]

Небезынтересно будет отметить, что парадоксальное состояние *дживан мукта* того, кто достиг независимости, — какими бы словами ни выражалось это состояние: самадхи, мукта,

---

* Ишвара (*санскр.*) — букв. Владыка, Господь; распространенный эпитет Шивы (*Прим. научн. ред.*)

нирвана, самараса и т. д. — это недоступное воображению состояние рисуется с помощью противоречивых символов и образов. С одной стороны, это образы чистой непосредственности и свободы (*дживан мукта* — это камачарин, «тот, кто передвигается по собственной воле», вот почему о нем говорится, что он может «летать по воздуху»[84]); с другой стороны — образы абсолютной неподвижности, окончательной остановки всяческого движения, отвердение, исключающее какую бы то ни было подвижность[85]. Сосуществование этих противоречивых образов объясняется парадоксальной ситуацией «освободившегося при жизни», ибо он продолжает существовать в Космосе, хотя и не подвержен более воздействию космических законов; в сущности, он уже не принадлежит Космосу. Образы неподвижности и полного воссоединения выражают преодоление любой обусловленной ситуации, выход за ее пределы, ибо система обусловленности, то есть Космос, есть по определению то, что характеризуется постоянным движением и напряжением между противоположностями. Перестать двигаться и не разрываться более под воздействием противоположностей — это то же самое, что более не существовать в Космосе. Но, с другой стороны, не подвергаться воздействию противоречий — это равносильно абсолютной сво-

боде, совершенной спонтанности; и лучше всего такую свободу можно выразить образами движения, игры, свободного перемещения в пространстве или полета.

В сущности, мы опять-таки имеем дело с трансцендентной ситуацией, которая, будучи непостижима, выражается противоречивыми и парадоксальными образами. Именно по этой причине формулировка *coincidentia oppositorum* употребляется во всех случаях, когда нужно выразить невообразимую в нашем Космосе или в нашей Истории ситуацию Совокупность преимущественно эсхатологических признаков, свидетельство того, что Время и История пришли к концу, — это агнец рядом со львом и ребенок, играющий с ядовитой змеей. Конфликты, то есть противоречия, отменены; Рай обретен вновь Этот эсхатологический образ делает для нас совершенно очевидным тот факт, что *coincidentia oppositorum* не всегда подразумевает «достижение целостности» в конкретном смысле слова; она может обозначать и парадоксальный возврат Мира в райское состояние. Тот факт, что ягненок, лев, ребенок и змея существуют, значит, что Мир — здесь, что вокруг — Космос, а не Хаос. Но тот факт, что ягненок остается рядом со львом, а ребенок засыпает возле змеи, подразумевает также, что речь идет не о нашем мире, а о Рае Короче, речь о парадок-

сальном мире, поскольку он расчищен от трудностей и конфликтов, неотъемлемых от всего нашего мироздания. Точно так же в некоторых апокрифических текстах («Деяния Петра», «Деяния Филиппа», «Евангелие от Фомы» и т. д.) используются парадоксальные образы для описания Царствия или космического потрясения, которое совершается вследствие прихода Спасителя. «Сделать то, что снаружи, таким, как то, что внутри», «сделать верх — низом», «сделать первых — последними», «сделать правое — левым» и т. п. [ср. Doresse, op. cit., vol II, 158 sq., 207 sq.] — все это тоже парадоксальные формулы, обозначающие полное ниспровержение ценностей и ориентиров, производимое Христом. Примечательно, что эти образы употребляются параллельно образам андрогинности и возврата к состоянию детства. Каждый из этих образов подчеркивает, что «профанная» вселенная оказалась таинственно заменена Тем Светом, свободным от законов и обусловленности, Миром, имеющим чисто духовную природу.

Значения coincidentia oppositorum

Что открывают нам все эти мифы и символы, все эти ритуалы и мистические техники, эти легенды и верования, с большей или меньшей отчетливостью подразумевающие *coincidentia*

oppositorum, объединение противоположностей, совмещение разрозненных фрагментов? Прежде всего то, что человек глубоко не удовлетворен своим положением, не удовлетворен так называемыми условиями человеческого существования. Человек чувствует себя раздираемым на части, испытывает боль разлуки. Не всегда ему бывает легко как следует разобраться в том, что это, собственно, за разлука. иногда он чувствует, что разлучен с «чем-то» могущественным, совсем другим, чем он сам; а иногда он чувствует себя в разлуке с каким-то не поддающимся описанию вневременным «состоянием», о котором у него нет четкого воспоминания, но о котором, тем не менее, он помнит в самых глубинах своего существа; это первичное состояние, которым он наслаждался, когда еще не было ни Времени, ни Истории. Эта разлука оказалась разрывом, который произошел одновременно и в самом человеке, и в Мире. Это было «падение», не обязательно в иудео-христианском смысле этого слова, но все же — падение, потому что выразилось оно в роковой для рода человеческого катастрофе и, вместе с тем — в онтологическом изменении в структуре Мира. С определенной точки зрения можно сказать, что сама многочисленность верований, подразумевающих *coincidentia oppositorum*, свидетельствует о ностальгии по утраченному раю,

ностальгии по парадоксальному состоянию, в котором противоречия сосуществуют, так сказать, мирно уживаясь друг с другом, а множественность предстает аспектом таинственного Единства.

В конечном счете именно желание обрести это утраченное Единство заставило человека осознать противоречия как взаимодополняющие аспекты единой реальности. Именно на основе экзистенциальных опытов, вызванных к жизни необходимостью преодолевать противоречия, сложились первые теологические и философские умозрительные построения. Прежде чем стать преимущественно философскими понятиями, Одно, Единство, Целостность были формами ностальгии, которые открывались в мифах и верованиях и возвышались в ритуалах и мистических техниках. На уровне досистематической мысли тайна целостности отражает усилие человека, направленное на то, чтобы достичь плоскости, в которой противоречия уничтожаются. Дух Зла оказывается возбудителем добра, демоны предстают ночными ипостасями богов. То, что эти архаические темы и мотивы сохранились в фольклоре до наших дней и постоянно возникают в мире сновидений и воображения, доказывает, что тайна целостности — неотъемлемая часть человеческой драмы. Эта тайна вновь и вновь возникает в

разных обличьях и на всех уровнях культурной жизни — как в мистической теологии и философии, так и в мифологиях и фольклоре всего мира, как в мечтах и фантазиях современников, так и в произведениях искусства[86].

Не случайно Гете всю жизнь искал истинное место Мефистофеля, ту плоскость, в которой Дьявол, отрицающий Жизнь, должен парадоксальным образом выступать как его бесценный и неутомимый сотрудник. И не случайно Бальзак, создатель реалистического романа нового времени, в прекраснейшем своем фантастическом романе подхватил миф, неотступно преследовавший человечество на протяжении тысячелетий. И Гете, и Бальзак верили в единство европейской литературы и считали свои собственные произведения принадлежащими этой литературе. Они гордились бы еще больше, если бы предчувствовали, что корни этой европейской литературы уходят куда глубже Греции и Средиземноморья, глубже античного Ближнего Востока и Азии, что мифы, возрожденные в «Фаусте» и «Серафите», пришли к нам из очень дальних далей времени и пространства — они пришли к нам из предыстории.

1958 г.

[1] Пер Б Пастернака В дословном пер два последние стиха звучат так «Поэтому я охотно даю ему (то есть человеку) приятеля, который раздражает и манит, и должен все устраивать по-бесовски»

[2] Уже Гераклит писал «Бог есть день–ночь, зима–лето, война–мир, сытость–голод то есть все противоположности» (фр 67, Ипполит, Реф IX, 10) Ср текст и комментарий в кн C S Kirk, J E Raven, The Presocratic Philosophers, Cambridge, 1957, p 191 sq

[3] Ср C G Jung, Die Psychologie der Uebertragung, Zurich, 1946; англ пер . R F C Hull, Psychology of the Transference. In The Practice of Psychotherapy The Collected Works of C G Jung, vol 16, New York, 1954, p 163–321; idem, Mysterium Coniunctionis Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensatze in der Alchemie, I–II, Zurich, 1955–1956 Во избежание недоразумений добавим, что на последующих страницах мы не принимали во внимание юнгианской концепции «психической целостности». Взгляды Юнга на природу зла вызвали ожесточенные дискуссии Ср , например H L Philp, Jung and the problem of Evil (New York, 1959), Victor White, Soul and Psyche (London, 1960), esp p 141 sq

[4] Притчи, собранные и опубликованные Zane, ср M Eliade, Traité d'Histoire des Religions, Paris, 1949; 3-e éd , 1959, p 356

[5] Euthymius Zigabenus, Panoplia, P G , vol 130, col 1290

[6] Ср R Schaerf, Die Gestalt des Satans im Alten Testament In C G Jung, Symbolik des Geistes, Zurich, 1948, p 252, n 60

[7] Ср R C Zaehner, Zurvan A zoroastrian Dilemma (Oxford, 1955), p 419 sq В одном якутском мифе Христос сотворяет мир, а Сатана объявляет себя его старшим братом

(ср. W Schmidt, Ursprung der Gottesidee, vol XII, Munster i W., 1955, p 34) Весьма вероятно, что здесь мы имеем дело с христианизацией более древней идеи Злой Дух — старший брат Доброго Духа

[8] Ср. M Eliade, Notes de dumonologie — Zalmoxis, I, 1938, p. 197–203), idem, Mitul Reintegrării, p. 56 sq Эта легенда, по-видимому, — иранского происхождения; ср H. A. Winkler, Salomo und die Kârina, Stuttgart, 1931, p 154; Erik Peterson, Eis Theos, Göttingen, 1926, p 122

9 Этот миф ставит перед нами целый ряд проблем, на которых сейчас мы не можем останавливаться Единственный аспект, интересующий нас здесь, — это тема связи Бога и Дьявола при сотворении мира — тема, которая, впрочем, не была засвидетельствована в наиболее архаических вариантах этого мифа

[10] Основные данные можно найти в кн . O Daehnhardt, Natursagen, I, Leipzig–Berlin, 1907, p 1-89; Wilhelm Schmidt, Ursprung der Gottesidee, vol XII, p 9-173, M Eliade, Preistoria unui motiv folkloric românesc — Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg, vol III, 1955-1956, p. 41-54.

[11] Daehnhardt, op cit , p 338 sq.

[12] Schmidt, op cit , p 129–130

[13] Daehnhardt, op cit , p 61 sq , 101 sq , U Harva, Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen, Helsinki, 1954, p 134–135

[14] Daehnhardt, op cit , p 34 sq

[15] Schmidt, op cit , p 49

[16] Daehnhardt, op cit , p 44; Schmidt, op cit , p 123

[17] A. Strauss, Die Bulgaren, Leipzig, 1898, p 6 sq , Daehnhardt, op. cit , p 2 sq «Божественная глупость» — это мифоло-

гическое выражение «усталости» Творца после завершения сотворения Мира

[18] Ср Schmidt, op cit , p 136–137

[19] Ibid , p 126

[20] Ibid , p. 127, ср также Schmidt, Ursprung, vol VI, p 38 sq , о том же мотиве в североамериканской мифологии

[21] См нашу статью Preistoria unui motiv folkloricromânesc, и исследование, которое сейчас готовится к выпуску Folklore sud-est-européen et mythologies asiatiques

[22] Ананда К Кумарасвами изучил эту проблему в нескольких опубликованных работах Ср особенно Angel and Titan An Essay in Vedic Ontology — Journal of the American Oriental Society, 55, 1935, p 373–419, idem, The Darker Side of Dawn — Smithsonian Miscellaneous Collections, vol 94, Number I, Washington, 1935, idem, Atmayajña Self-Sacrifice — Harvard Journal of Asiatic Studies, 6, 1942, p 358–398 Быть может, Кумарасвами грешит излишней метафизической систематизацией Не следует думать, что связная теория непременно является результатом систематического мышления она проявляется уже на стадии образа и символа — и представляет собой неотъемлемую часть мифологического мышления

[23] Ригведа, IX, 86, 44, См др ссылки в Coomaraswamy, Angel and Titan, p 405

[24] «Сома был Вритрой», Шатапатха-брахмана, III, 4, 3, 13, III 9, 4, 2, IV 4, 3, 4

[25] Об этом мотиве см Coomaraswamy, Angel and Titan, p 395 и прим 30

[26] О змеиных атрибутах Зари ср Coomaraswamy, The Darker Side of Dawn, p 7 et passim

[27] Ср M Eliade, Images et Symboles, Paris, 1952, p 124

[28] См ссылки, сгруппированные Кумарасвами [Angel and Titan, p 391, примечание]

[29] Ср Images et Symboles, p 128, см также Angel and Titan, p 391

[30] На эту тему см Images et Symboles, p 128 sq

[31] О Варуне см нашу кн Traité d'Histoire des Religions, p 70 sq , 365 sq Здесь мы не станем подробно останавливаться на различных, но взаимодополняющих функциях Митры и Варуны, блестяще проанализированных Жоржем Дюмезилем; ср Mitra-Varuna, Paris, 1940, 2eéd , 1950; Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1941, etc Отметим однако, что метафизическая спекуляция отождествляла непроявленное, виртуальное и вечное в Варуне и проявленное в Митре (см уже в Ригведе, I, 164, 38) Помимо этого, два аспекта Брахмана — *apara* и *para*, «низшее» и «высшее», видимое и невидимое, проявленное и непроявленное — использовались созерцателями, чтобы уловить свойства всеобъемлющей реальности

[32] Об этом мотиве см нашу работу, которая готовится к публикации L'Aigle et le Serpent

[33] Тайттирия-самхита, II, 4, 12 и 5, 1 sq , Каушитака-брахмана, XV, 2-3, см также Coomaraswamy, Angel and Titan, p 385 Напомним, что Вишварупа, брат Вритры, носит прозвище «Жрец девов» (« Тайттирия-Самхита», II, 5, 1)

[34] Например, Панчавимша-брахмана, XVIII, 9, 6; ср Coomaraswamy, op cit , p 386, note 18

[35] Несомненно, это аллюзия на змеевидность кишок Но этот образ послужил отправной точкой для умозрительных рассуждений о мистической ценности пищи и пищеварения, а следовательно, и о божественных силах, дремлющих в человеке

[36] Ср M Eliade, Notes de dïmonologie — Zalmoxis, I, 1938, p 201 sq

[37] Ср Notes de dïmonologie, p 201

[38] О функции и морфологии инициаций см нашу кн Naissances mystiques, Paris, 1959

[39] Ср Atmayajnja Self-Sacrifice, p 388 Ср ibid , p 372, о «воссоединении целостности» приносящего жертву посредством жертвоприношения

[40] Обо всем этом движении см Mario Praz, La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica, Milano-Roma, 1930

[41] Подробнее см Fr Giese, Der romantische Charakter, Bd I Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frьhromantik, Langensalza, 1919 Ср также Eliade, Mitul Reintegrarii, p 76 sq ; Ronald D Gray, Goethe the Alchemist (Cambridge, 1952), ch X (Male and Female)

[42] Gesammelte Werke, III, p 309, этот текст приводит Эрнст Бенц в своей антологии Adam Der Mythus des Urmenschen, Mьnchen, 1955, pp 221 sq

[43] Gesammelte Werke, III, p 306, Benz, op cit , p 219 Ср. также E Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique (Paris, 1942)

[44] Benz, op cit , p 60 sq , 110 Ср также J Evola, La Metafisica del Sesso, Roma, 1958, p 272

[45] Benz, p 125 sq , 129 etc ; J Evola, op cit , p 273

[46] Der Weg zu Christo, цитирует Германн Бауманн в кн Das doppelte Geschlecht, Berlin, 1955, p 175

[47] Ср J Evola, op cit , p 271 См также A Koyrй, La philosophie de Jacob Boehme (Paris, 1929), p 225

[48] Ср определение ребис, данное Михаэлем Майером в 1687 г и процитированное в кн · John Read, Prelude to chemistry, London, 1959, p 239 Ср также описание андрогина по неизданному своду правил в кн · Carbonelli, Sulle fonti storiche della chimica, Roma, 1925, p 17

[49] См особенно Psychologie der Uebertragung, passim, Mysterium Coniunctionis, II, особенно p 224 sq См также John Read, op cit, pl XVI, LX etc Ср Mitul Reintegraru, p 82 sq Добавим, что андрогин продолжает занимать современную богословскую мысль Ср, например, работу католического теолога Георга Кёпгена Die Gnosis des Christentums (Salzburg, 1939), в которой Христос, а также Церковь и священники рассматриваются как андрогины (p 316 sq, ср Jung, Myst Conj, II, 130 sq) Идея Н Бердяева тоже совершенный человек будущего — андрогин, каковым был Христос (ср The Meaning of the Creative Act, 1916, англ пер 1955, p 187, ср также Donald A Lowrie, Revellions Prophet A Life of Nicolai Berdjaev, New York, 1960, p 75 sq)

[50] Leone Ebreo, Dialoghi d'Amore, éd Caramella, Bari, 1929, p. 417 sq, E Benz, op cit, p 31 sq

[51] De divisionibus Naturae, II, 4, II, 8, 12, 14, тексты цитируются в кн Evola, op cit, p 180

[52] Эти тексты цитируются в кн M Eliadé, Traite d'Histoire des Religions, p 361 См также Mitul Reintegrării, p 90 sq

[53] Refutatio omn haer, VI, 18

[54] Refutatio, V, I-II Ср M Eliade, Mitul Reintegrării, p 86 sq

[55] J Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte, vol I (Paris, 1958), p 211 Суть «Послания Евноста Блаженного» находится в другом гностическом тексте, найденном в Хенобоскионе, «София Иисуса», вторая редак-

ция которого была известна уже по берлинской рукописи Ср J Doresse, I, 215 sq

[56] J Doresse, vol II (1959), op cit , p 95, A Guillaumont, H.-Ch Puech, etc , L'Évangile selon Thomas (1959), log 17–18, Robert M Grant, The Secret sayings of Jesus (New York, 1960), p 143 sq

[57] Corpus Hermeticum, II, 20, 21.

[58] Marie Delcourt, Hermaphrodite Mithes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique, Paris, 1958, p 29

59 Marie Delcourt, op cit , p 30

60 Ibid , p 36

61 Этот текст цитирует Мари Делькур [op cit , p 40]

62 «Оно <искусство> отнимает у него одеяния, символизировавшие его двойную природу, — шафранное покрывало, пояс, золотую митру Оно обнажает его, нисколько не лишая мужественности, но при этом делая его слишком хрупким для того, чтобы мужественность эта имела значение Овидий (Метам, IV, 20) и Сенека (Эдип, 408) рисуют его нам с «лицом девственницы», что весьма удивило бы архаических художников, изображавших его с густой бородой» [Marie Delcourt, Hermaphrodite, p 42–43] О гермафродитизме Диониса см также Karl Lehmann-Hartleben, E C Olsen, Dionysiac Sarcophagi in Baltimore (Baltimore, 1942) p 34 sq , и библиографию, приведенную в прим 89

[63] Она изложена в книге Мари Делькур [op cit , p 65 sq]

[64] Ср Eliade, Mitul Reintegrării, p 90 sq ; idem, Traité d'Histoire des Religions, p 359 sq

[65] Достаточно обильные материалы можно найти в кн Hermann Baumann, Das doppelte Geschlecht, p 129–249 Не станем касаться здесь проблемы хронологии — эта

проблема весьма значительна Г Бауманн полагает, что божественная двуполость отмечается достаточно ясно только начиная с мегалитических культур (ср также наши заметки в Revue d'Histoire des Religions, 1958, p. 89–92) Бисексуальная интерпретация некоторых палеолитических изображений, предложенная Л Ф Зотцем [Bull Soc Préh Franc , 48, 1951, p 333 sq], была опровергнута [H Breuil, ibid , 49, 1952, p 25, K J Narr, Anthropos, 50, 1955, p 543 sq] Это не означает, что понятие божества-андрогина не могло быть известно первобытным племенам (см , например, работу Clyde Kluckhohn в кн Myth and Mythmaking, изданной Henry A Murray, New York, 1960, p 52) Отметим также, что на уровне архаичных культур «всеобщность» может быть выражена какой угодно бинарной оппозицией женское–мужское, видимое–невидимое, Небо–Земля, свет–темнота

[66] Ср Traité d'Histoire des Religions, p 359

[67] Traité d'Histoire des Religions, p 360

[68] Ср Alfred Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit, Tübingen, 1934, p 19

[69] Ср Mitul Reintegrării, p 92

[70] Об этой проблеме см M Eliade, Naissances mystiques, p 62 sq

[71] H Baumann, op cit , p 57–58, Eliade, Naissances mystiques, p 64

[72] Marie Delcourt, Hermaphrodite, p 7

[73] Ibid , p 15–16

[74] Ср Marie Delcourt, op cit , p 18 sq

[75] Ср Traité d'Histoire des Religions, p 362 О переменах костюма по случаю свадьбы см F Samter, Geburt, Hochzeit und Tod (Berlin, 1911), p 92 sq Об этой же про-

блеме ср W Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstamme (Berlin, 1875), p 200 sq , 480 sq , J J Meyer, Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation (Zurich–Leipzig, 1937), I, p 76, 86, 88 sq

[76] На эту тему см M Eliade, Le Mythe de l'Éternel Retour, Paris, 1949, p 83 sq

[77] Ср M Eliade, Structure et fonction du mythe cosmogonique In La Naissance du Monde, Paris, 1959, p. 471–495

[78] На эту тему см наши замечания о символике вознесения в кн Mythes, rêves et mystéres, Paris, 1957, p. 133 sq.

[79] M Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, Paris, 1951, p. 233 sq

[80] Ср , например, шаманизм у нгадью-даяков M Eliade, Le Chamanisme, p 317 sq

[81] Ср. M Eliade, Le Yoga Immortaliteé et Liberté, Paris, 1954, p 211sg

[82] Ср Le Yoga, p 255 sq

[83] Le Yoga, p 111 То же самое можно было бы высказать по поводу даосийских техник В самом деле, Дао — это доформальная целостность, из которой вспыхивает на поверхность трехчастное проявление Вселенной (Небо, Земля, подземный мир), но обрести знание Дао равносильно достижению идеальной ситуации, возможной для человека, — посредничества между двумя внеземными космическими областями Ср Carl Hentze, Bronzegeràt, Kultbauten, Religion im altesten China der Shanzeit (Anvers, 1951), p 192 sq , и наши замечания в журнале Critique, № 83, avril 1954, p 323 sq.

[84] См Mythes, rêves et mystéres, p 146 sq.

[85] В западной алхимии чаще всего используется терм «коагуляция (сгущение) меркурия»

[86] Однако следует сразу же заметить, что не все формулировки *coincidentia oppositorum* равнозначны. Мы убедились в этом уже не раз: преодолевая противоречия, всегда приходишь к одному и тому же образу существования; огромная разница существует, например, между духовной андрогинизацией и «смешением полов» во время оргии, между регрессией в аморфное и зачаточное и восстановлением «райских» непосредственности и свободы. Общее для всех этих ритуалов, мифов и символов, которые мы здесь вспоминали, то, что все они стремятся к преодолению частной ситуации, имея в виду уничтожить заданную систему обусловленностей и достичь «целостного» существования. Но, исходя из культурных контекстов, эта «целостность» может обернуться как первичной неразберихой (например, «оргией» или «хаосом»), так и ситуацией *дживан мокши* или свободы и блаженства для того, кто обрел Царствие в своей душе. Нам понадобилось бы куда больше места, чем предусмотрено в настоящей работе, чтобы уточнить для каждого отдельного исследуемого случая, к какому именно роду «трансценденции», преодоления, ведет уничтожение противоречий. С другой стороны, не менее справедливо и то, что каждое усилие, направленное на преодоление противоречий, несет в себе определенную опасность. И комплекс *coincidentia oppositorum* тоже вызывает всякий раз амбивалентные чувства: с одной стороны, человек одержим желанием вырваться из рамок своей частной ситуации и восстановить для себя надличностные возможности; с другой стороны, его парализует страх утратить свою «идентичность» и «потерять себя».

КОСМИЧЕСКОЕ ОБНОВЛЕНИЕ И ЭСХАТОЛОГИЯ

Эсхатологический нудизм

Году в 1944–1945 на одном из островов Новые Гебриды, на острове Святого Духа, появился странный культ. Его основатель, человек по имени Цек, разослал по деревням следующее послание: мужчины и женщины должны снять с себя набедренные повязки и выбросить их, а также отказаться от жемчужных бус и прочих украшений. Цек добавлял: «Уничтожьте все, что досталось вам от белых, уничтожьте также все орудия для изготовления циновок и корзин. Сожгите свои жилища и постройте в каждой деревне по два барака — один для мужчин, другой для женщин. Муж и жена не должны с этих пор быть друг с другом ночью. Постройте еще и большую кухню, где вы будете готовить пищу при свете солнца, готовить что-либо в темноте строжайше запрещено. Прекратите работать на белых. Убейте всех домашних животных: кошек, собак, свиней и т. д.» Кроме этого Цек настаивал на отмене многочисленных традиционных

табу, например, на запрете заключать браки между членами одного клана-тотема, на обязательной покупке жены, на изоляции юной матери после родов. Должны были быть изменены и похоронные обряды: покойника теперь надо было выставлять на деревянном помосте в джунглях, а не погребать вместе с его хижиной. Но наиболее сенсационной частью послания Цека было объявление о скором явлении на острове самой «Амрики»: все адепты культа получат горы всякой всячины, более того — адепты эти будут жить вечно и никогда не умрут[1]

В этих особенностях культа, насаждаемого Цеком, узнаются черты, специфические для эсхатологических и милленаристских культов, распространившихся на островах Океании и получивших название культов «получения груза» (*cargo-cults*), на которых мы позже остановимся подробнее. Отметим лишь, что этот пуидистский культ держался на острове Святого Духа не один год. Грэхем Миллер отмечает в 1948 году, что чем глубже продвигаешься внутрь острова, тем ярче становятся проявления культа Цека Его адептами стала треть населения острова. Хотя последователи Цека и принадлежали к разным языковым группам, ими более приспособлен для общения единый язык, получивший название маман (*maman*). Вне зависимости от традиционных племенных

структур установился еще один порядок — некое религиозное единство. Члены секты были уверены в превосходстве нового порядка и в порочности старых структур. От христианства, насаждаемого миссионерами, открыто отрекались. Центры нового культа находились в деревнях, расположенных в глубине острова, куда белые так и не смогли проникнуть по-настоящему[2]. Сектантское учение Цека, как и все милленаристские культы Океании, носило характер борьбы с белыми людьми.

При всем этом, успех Цека не был полным. После периода начального энтузиазма стало проявляться определенное сопротивление новому культу. Обещанная утопия не воплощалась в реальность, а вот вопиющее запустение охватывало целые районы. Более того, аборигены стали жаловаться на насаждение пудизма и оргии, проистекающие от введения промискуитета Кроме того, по словам информатора Грэхема Миллера, поощрение оргий как раз и могло стать действительной причиной насаждения пудизма. Сам основатель культа, кажется, заявлял, что половой акт, будучи естественной потребностью, должен осуществляться прилюдно и при свете дня, по образу и подобию собак и диких животных. Все женщины и девушки без различия принадлежали всем мужчинам[3].

С полным основанием можно утверждать, что аборигены, даже некоторые адепты культа, сами стали жертвами сексуальной свободы и скученности обитания. Дело в том, что этот эсхатологический нудизм, так же как и разрушение домов и орудий труда, имеет смысл лишь как акт ритуального поведения, который предвещает и подготавливает новую эру процветания, свободы, блаженства и вечной жизни. А поскольку это Царствие блаженства наступать не торопится, происходит то, что всегда и происходит в среде милленаристских движений: первоначальный энтузиазм сменяется усталостью и разочарованием.

Интерес, представляющий этот нудистский эсхатологический культ для нашего исследования, зиждется, в основном, на его райских характеристиках. Цек заявляет в своем послании, ни больше ни меньше, о неминуемой реставрации Земного Рая. Люди перестанут трудиться, орудия труда им более не понадобятся, так же как и домашние животные или скарб. А так как старый порядок будет отменен, то законы, правила и запреты потеряют смысл. Санкционированные традицией запреты и обычаи уступят место абсолютной свободе, и в первую очередь — свободе сексуальной, оргии, поскольку в любом человеческом обществе именно сексуальная жизнь подчинена строжайшим

табу и не менее строгим ограничениям. Уйти из-под власти закона, запретов, привычек — значит обрести утраченную свободу и первозданное блаженство, то есть то состояние, что предшествовало нынешнему существованию человека; иными словами, значит — обрести рай. Если прибегнуть к терминам иудео-христианской цивилизации, то это — возврат к состоянию Адама до его изгнания из Рая. Не поэтому ли мала-мала (*malamala*) или нудисты с острова Святого Духа стараются приноровить собственное сексуальное поведение к сексуальному поведению животных, то есть лишить его понятия стыда, — ведь они считают себя безгрешными. Именно поэтому они ждут одновременно и бессмертия, и прибытия американцев, увешанных бесчисленными дарами. Трудно, однако, сказать, числится ли в голове у основателя культа среди американских подарков бессмертие или же оно является следствием нисхождения эсхатологического Царствия. В любом случае, бессмертие и изобилие пищи являют собой райский синдром в чистом виде. Живешь вечно и в полнейшем благополучии, потому что ешь, не затрачивая для этого труда, а любовь свободна от традиционных запретов.

Этот райский синдром и делает эсхатологический нудизм с острова Святого Духа в высшей степени интересным, он же позволяет про-

вести различие между ним и другими меланезийскими «карго-культами» — сам культ, основанный Цеком, принадлежит к этой группе островных культов и является движением провидческим, милленаристским. В нем, однако, присутствуют все черты ожидания рая, поскольку эра изобилия и свободы, искомая всеми карго-культами, у нудистов с острова Святого Духа нюансирована и предвосхищает будущее: речь действительно идет о возвращении в рай, поскольку допущенные в него будут пользоваться не только дарами, привезенными этими грузовыми судами, но и абсолютной свободой и отсутствием моральных границ.

Прибытие американцев и возвращение мертвецов

Что до американцев, то это, очевидно, предки, мертвецы, которые возвращаются нагруженные дарами. Американцы были последними представителями белой расы, вошедшими в контакт с аборигенами с этих островов в океане, что, главным образом, происходило во времена второй мировой войны. В мифологическом сознании местных жителей американцы заняли место голландцев, немцев, французов или англичан. Все они принадлежат к белой расе, то есть в глазах местных жителей являют-

ся духами умерших, привидениями, фантомами. Они действительно прибывают издалека, с тех островов, откуда во времена мифические пришли предки меланезийцев и куда каждый меланезиец возвращается после смерти. А так как предки прибыли на судах, то умершие помещаются в небольшие лодки, которые должны будут отвести их в страну, где предки эти родились[4].

Речь, конечно, идет о стране мифической, расположенной по ту сторону Океана. Даже если меланезийцы и сохранили воспоминания о миграциях предков, приведших их на острова, где теперь обитают нынешние милленарии, воспоминание это очень быстро мифологизировалось. Страна предков за Великими Водами — это легендарный остров, некий Рай, где души умерших ждут своего триумфального возвращения к жизни. И они действительно когда-нибудь вернутся, но на этот раз — на пышных судах, груженных товарами, и суда эти похожи на гигантские грузовые суда (*cargo*), ежедневно принимаемые белыми у себя в портах.

Такова религиозная концепция, послужившая основанием для карго-культов. Все они провидческие и милленаристские[5].

Они провозглашают непреложность начала сказочной эры изобилия и блаженства. Або-

ригены вновь станут хозяевами на своих островах, работать они перестанут, поскольку мертвецы привезут им столько еды, что и представить себе невозможно. В этом-то и заключается причина того, что большая часть этих движений требует разрушения всех материальных ценностей, начиная с тех, что когда-то были куплены у белых; с другой же стороны, строятся просторнейшие магазины для размещения в них товаров, которые будут привезены мертвецами. О некоторых видах карго-культов мы поговорим позже. Сначала представляется необходимым объяснить, каким образом появление грузовых кораблей у берегов Меланезии могло вызвать к жизни подобные микрорелигиозные общины, как те, что исповедуют пророческие и милленаристские культы. В основании их заложена, как мы видим, мифологическая идея о триумфальном возвращении умерших, нагруженных дарами. Таким образом, выходит, что прибытие грузовых судов в порты, принадлежащие белым, осознается аборигенами как чудо. Ведь они успевают заметить, что белые люди получают провизию и множество предметов обихода, к изготовлению которых не причастны. Аборигены видят только продукт труда, сам же длительный процесс производства, происходящий далеко от их островов, остается для них неизвестным[6]. Заклю-

чение, к которому приходят аборигены, совершенно, в их понимании, логичное, основывается на уверенности, что товары эти делаются либо руками умерших, либо появляются посредством магии[7]. Если следовать первому предположению, то товары эти принадлежат аборигенам по праву, потому что умершие работали для них, аборигенов, а вовсе не для белых. Достаточно часто аборигены придерживаются той точки зрения, что грузовые суда, направляемые к ним мертвецами, просто конфискованы у их предков представителями белой расы, и существующее уже напряжение в отношениях между темнокожим населением и белыми поселенцами еще более усугубляется этой несправедливостью. С другой стороны, если появление товаров является результатом магических чар, то товары эти все равно принадлежат им, аборигенам, поскольку произвели их божества темнокожих и их мертвецы.

Христианско-языческий синкретизм

Из этой несовместимости причин и следствий родилась атмосфера фрустрации и взаимного недоверия. С одной стороны, по крайней мере вначале, представители белой расы рассматривались как предки, пришедшие на острова со своими дарами. Да и как могло быть

иначе: кожа у пришельцев была белая, как у призраков, и приплывали они на острова на судах. С другой же стороны, обосновавшись на островах, белые начинали вести себя как хозяева, аборигенов они презирали, оставляли им наиболее тяжелые работы и старались обратить их в христианство. Наличие и той и другой точки зрения в отношениях местного населения к белым как раз и объясняет возникновение национал-либеральных антизападнических настроений одновременно с рождением у того же населения чувства зависти, ревности к белым и механического копирования западных ценностей. Почти во всех карго-культах наблюдается более или менее очевидный отказ от принятия христианства Тем не менее христианская эсхатология интегрировалась местным населением — и не единожды — и вошла в меланезийский милленаристский культ. Так, местный священник по имени Унико, избравший своим убежищем джунгли полуострова Гион, взял по велению Господа имя Лазаря. В одном из этих движений, у последователей милленаристского культа на Пайском побережье (1936) объявилось Второе пришествие. Мамбу, абориген из округа Маданг, принявший католичество, встал во главе синкретического христиано-языческого движения, направленного против белых и миссионеров[8]. Еще один

меланезийский культ, известный под названием Ассизского, предрекает прибытие на одном из грузовых судов Иисуса Христа; вследствие этого события аборигены должны были сменить кожу: стать белыми и превратиться в хозяев над белыми, которые после прибытия Христа превратятся в темнокожих.

Семнадцатилетняя девушка по имени Фило из местечка Каимку тоже основала пророческий и синкретический культ. Один из ее дядьев назвался Богом-отцом, другой — Иисусом. Приверженцы этого культа пели и плясали дни и ночи напролет вокруг алтарей, распевая при этом католические молитвы и местные заклинания. Фило предсказала, что Бог отправит им не только товары, но и оружие, чтобы выгнать с их исконных земель европейцев. миссии должны будут в первую очередь подвергнуться нападению, поскольку распространяют они ложную религию, за ними объектами наказания должны были стать полицейские посты[9].

Один из вождей другого меланезийского культа в местечке Буке, по имени Санон, обвинял европейцев в сокрытии части христианского ритуала и церковных догматов[10]. А по мнению папуасов из голландской Новой Гвинеи, принадлежавших к еще одному подобному культу, европейцы просто вырвали из Библии первую страницу, скрыв тем самым, что Иисус

на самом деле был папуасом; благодаря этой своей уловке европейцы и присвоили себе привилегированное положение, по праву принадлежавшее папуасам. Дабы исправить свершенную несправедливость, поклонники этого культа переименовали свои поселения в Галилею, Иерихон и т. д., а один из духовных вождей культа — звали его, впрочем, Моисей — удалился для размышлений на гору, которая при переименовании получила название Кармелитской (*Mont Carmel*)[11]. В 1939 году одна старуха, больная проказой, возвестила, что корабли с товарами уже в пути, Шаугенские острова она окрестила в Иудею и Гадару, ее собственная деревня превратилась в Вифлеем, а речушка рядом — в Иордан[12].

Но это не все: милленаристские движения отбрасывали зачастую и традиционные формы меланезийской религии. Были уничтожены маски тайных обществ, и женщины стали допускаться на эзотерические церемонии. Случалось, что от традиционных форм религии отказывались полностью. И дело совсем не в том, что аборигены вдруг переставали быть религиозными и решали разом избавиться и от христианства, и от религии предков. Напротив, полная смена религии говорит о новом подъеме религиозных чувств, гораздо более истинных и таящих в себе бесконечно большие твор-

ческие силы, так как питательная среда для этих чувств — пророческий и милленаристский опыт. Начиналась подготовка себя к Царствию Божию, и все религиозные формы прошлого должны были быть отменены. Начиналась подготовка в новой, радикально переделанной жизни, готовились не к чему-нибудь, а к драгоценному существованию, поскольку существование это объявлялось блаженным и земного предела не имеющим. Те же черты мы отмечали в пуидистском культе с острова Святого Духа: одновременно отброшены были христианство, этические и экономические ценности белых, а также привычки и традиционные племенные запреты. Велись приготовления к реинтеграции в Раю.

Конечно, все эти милленаристские движения возникли в Океании вследствие определенной исторической ситуации и являются выражением стремления к политической и экономической независимости. Множество работ пролили свет на социо-политический контекст меланезийских «карго-культов»[13]. Однако их историко-религиозная интерпретация едва началась. Получается, что все эти провидческие черты можно расшифровать со всей определенностью только в перспективе постановки этих микроверований в контекст общей истории религии. Невозможно осознать значение

«карго-культов» и понять их неожиданный успех без учета мифо-ритуальной стороны меланезийских верований, которая в этих культах весьма важна. это ежегодное возвращение умерших и то космическое обновление, которое следует за их возвращением[14]. Космос должен ежегодно обновляться, и на церемониях встречи Нового года, которая и воплощает эту регенерацию, умершие присутствуют. Однако этот мифо-религиозный комплекс имеет продолжение в мифе о Великом Годе, который его и дополняет, Великий Год — это год радикального обновления Космоса, что достигнется разрушением всех существующих форм, низведением их до состояния Хаоса и последующим актом творения.

Уничтожение Мира и установление Золотого Века

Разрушение и периодическое пересоздание Космоса — чрезвычайно распространенный религиозный мотив, и к нему мы обратимся чуть позже. Сейчас же попробуем вычленить синдром Великого Года в том виде, в котором он проявляется в некоторых меланезийских культах. Например, пророк из Милн Вея (Новая Гвинея) по имени Токериу возвестил, что в 1893 году наступит *настоящий* Новый год и бу-

дет настоящий праздник мертвых, которые и установят новую эру изобилия. Но до этого ужасающие катаклизмы — извержения вулканов, землетрясения, наводнения — уничтожат всех вероотступников, читай: всех тех, кто не примкнул к секте Токериу. После этой катастрофы космического масштаба — в ней однозначно узнается картина Конца Света — ветры, внезапно изменив направление, принесут с собой хорошую погоду. Сады будут полниться урожаями таро и ямса, деревья будут клониться под тяжестью плодов, и, взойдя на свои суда, мертвые приплывут навестить живых, и их появление послужит началом эры изобилия и блаженства. Приверженцы культа должны были также остерегаться использовать орудия европейского производства[15].

В 1929–1930 годах миф о Золотом Веке распространился среди племени байнинг из Новой Британии. Землетрясение, по их мнению, должно было обратить в камень всех европейцев и скептически настроенных к новому вероучению аборигенов; горы должны были обратиться в долины, и на их месте раскинуться покрытые садами и полями равнины, работать на которых не будет никакой нужды; мертвые восстанут, восстанут даже кошки и собаки[16]. В 1923 году пророк с острова Святого Духа, меланезиец Роновуро, возвестил об ожидающем-

ся наводнении, за которым должно было последовать возвращение на Остров Мертвых, которые приплывут на грузовых судах, груженных рисом и прочей провизией.[17] Случается, что после долгих лет пророчествований пророчества эти начинают считаться действительно произошедшими. Так, к 1934 году стало считаться, что движение, известное под названием «Безумие Вайлалы» — оно появилось в 1919 году, — к 1923 году стало терять сторонников и в 1931 году полностью исчезло — полностью воплотило в реальность свои пророчества. И действительно, в том году вроде бы происходили подземные толчки, и туземцы считали, что деревья действительно качались, и сразу после землетрясения, мол, зацвели деревья. Вспоминали аборигены и о том, что приезжали мертвые, которые в ту же ночь уплыли обратно. На следующее утро после этого посещения якобы можно было различить на песке их следы — а мертвые были обуты в европейскую обувь — и даже отпечатки велосипедных шин[18]. Свершение пророчества регистрируется задним числом, это меняет направление предсказания, но в конце концов пророчество начинает считаться совершившимся.

В долине Маркхама, округ Моробе Новой Гвинеи, абориген по имени Марафи объявил в 1933 году, что его посетил Сатана, который ув-

лек-де его с собой в чрево земли, где показал духов умерших, которых поместил в эти места. Умершие сообщили Марафи, что были бы не прочь вернуться на землю, но Сатана им мешает. Правда, если Марафи удастся убедить своих соплеменников в том, что Сатана является высшим существом, то они смогут совершить задуманное. Существенно, что Марафи сам пришел к логичному заключению, которое зиждилось на неприятии узурпации белыми религиозной и политической власти на его острове, он решил, что настоящим богом в новом пророческом веровании может быть только антибог белых, то есть Сатана. Конечно, речь идет об отображении на образном уровне антагонизма белые–цветные, но в факте возникновения подобных культов присутствует также и осуждение существовавшей на тот момент исторической и религиозной ситуации, поскольку христианство, исповедуемое белыми, не соответствовало евангельскому духу.

Но и это не все. Марафи возвещал, что возвращению мертвых будет предшествовать космический катаклизм: подземные толчки все разрушат, затем дождь из горящего керосина спалит все дома, сады и все живое. Для спасения Марафи советовал построить весьма вместительный дом, который при первых знаках

приближающегося мирового потрясения, то есть когда земля начнет дрожать, может послужить убежищем для целых общин. Выйдя на следующее утро из укрытия, они встретят уже прибывших к ним мертвых, нагруженных подарками: консервированным мясом, рисом, табаком, одеждой, осветительными приборами и ружьями. И с этих пор аборигенам больше не надо будет обрабатывать свои сады[19].

В «карго-культах» Меланезии возвещаемые перед прибытием мертвых землетрясения и падение тьмы — часто встречающиеся темы[20].

Миф, известный среди населения голландской Индии (то есть современной Индонезии), говорит о возвращении героя Мансрена, который установит на земле Золотой Век: в том месте, где он теперь оживет (Индонезия — по одним вариантам, Синганур или Голландия — по другим), он посадит дерево, вершина которого будет касаться небес (вспомним об образе *axis mundi*), затем дерево наклонится и коснется своей вершиной острова Миук Вунди, места рождения Мансрена, и тут по стволу этого дерева пробежит чудесное дитя, мальчик Конор. Появление этого *puer aeternus** послужит знаком к началу Нового Века: старики станут молодыми,

---

* Вечный мальчик (*лат.*)

больные выздоровеют, мертвые вернутся к жизни. И будет много всего — еды, женщин, украшений и оружия. И никому больше не придется работать и платить налоги[21]

В поздних версиях упомянутого мифа прибытие Мансрена и появление *puer aeternus* коренным образом изменит не только социальное положение аборигенов, включая способ их существования, но и саму структуру Космоса. Ямс, картофель и прочие клубневые культуры будут расти на деревьях, в то время как кокосы и прочие плоды станут клубневыми. Морские животные будут жить на суше и наоборот Так, в образной форме, отображается опрокинутая система ценностей современного мира: то, что сейчас наверху, окажется внизу и т. д. Весь Космос познает обновление будут уничтожена Земная Твердь и Небеса, а на их месте будут созданы Новые Небеса и Новая Земная Твердь[22].

Знаменитый Джон Фрум пророчествовал, что остров Тана из архипелага Новые Гебриды вследствие катаклизма станет плоским: вулканы рассыпятся, и их обломками будут заполнены долины, и тогда на месте гор и ущелий раскинутся плодородные равнины (Разрушение гор и уплощение поверхности Земли — одна из наиболее часто встречающихся апокалипсических тем среди населения Индии и Ближнего Востока.) Затем старики вновь обре-

тут свою молодость, исчезнут болезни, все перестанут возделывать свои сады, белые уйдут, а Джон Фрум построит свои школы вместо тех, что создали миссионеры[23].

В диких районах Новой Гвинеи, которые были исследованы только двадцать лет назад, были обнаружены еще более удивительные формы милленаристских верований. Падет, мол, Великая Тьма, и после нее явится в сопровождении предков Христос, нагруженный товарами. А для того, чтобы не пропустить весть о прибытии Христа, аборигены устанавливали длинные бамбуковые шесты, утверждая, что устанавливают телеграфные антенны. Ставили они и полые телеграфные столбы: с их помощью Иисусу будет легче спуститься на землю, а им — подняться на небо. (Перед нами снова тема *axis mundi*.) Могилы тщательнейшим образом чистились, скарб и оружие уничтожались. Было также возвещено, что цветные станут белыми, а все, что принадлежит белым, станет принадлежать цветным. А поскольку аборигены Новой Гвинеи были свидетелями воздушных боев между японцами и союзниками, то они поверили, что кое-кто из предков прибудет к ним на аэропланах. И первые авиаторы, которые совершили посадку на тех землях, приняты были местными жителями с большими почестями, как авангард предков[24].

Ожидание умерших и ритуальная бездеятельность

Во всех меланезийских «карго-культах» ожидание катастрофы, после которой начнется Золотой Век, отмечено последовательностью действий, служащих выражением полного отказа от привычного поведения и установленных ценностей. В жертву приносятся свиньи и коровы, чтобы покончить с европейскими деньгами, спускаются все наличные деньги, их даже бросают в море[25], строят склады для провизии, убирают цветами могилы и прокладывают к ним новые дорожки[26]; работать прекращают, и, в ожидании прибытия покойных живые усаживаются за праздничные столы[27]. В движении Джона Фрума по случаю общих праздников допускаются определенные вольности: пятница — а в этот день и начнется Золотой Век — объявляется священным днем, а суббота проходит в танцах и питие кавы*. Юноши и девушки живут вместе, в одном доме, днем они вместе купаются, а ночью танцуют[28].

Если оставить в стороне элементы синкретизма и христианства, все малые меланезийс-

---

* Кава — меланезийский хмельной напиток, заменяющий вино и пиво, получается из перебродившего сока корней одного из видов перца (*Прим. научн. ред.*)

кие верования формируются вокруг центрального мифа — возвращения мертвецов, которое рассматривается как знак к началу космического обновления. Речь, таким образом, идет об основополагающей религиозной идее меланезийцев. «Карго-культы» лишь подхватили, расширили, переосмыслили эту традиционную тему меланезийских верований, придав ей более интенсивное звучание в связи с пророческим характером милленаристских верований; главное же было уже известно: Космос периодически обновляется, а если точнее, то он каждый год символически перевоссоздается. Празднование Нового года есть отражение законов космогонии: народился Новый Мир, мир чистый, свежий, богатый, со всеми достоинствами, присущими лишь чему-то новому, не тронутому временем, иными словами — родился такой мир, каковым он являл себя в первый день творения. Эта идея, которая, кстати, весьма распространена, выдает желание верующего человека освободиться от груза прошлого, ускользнуть из-под воздействия времени и начать свое существовать *ab ovo**[29].

Большой праздник Нового года в Меланезии содержит следующие элементы: прибытие мертвых, запрещение любого вида работ, под-

---

* От яйца, с самого начала (*лат.*)

ношения для мертвых, разложенные на специальных настилах, или же угощения, предназначаемые для духов умерших, и, наконец, коллективный праздник, проходящий по типу оргии[30]. В сценарии этого большого аграрного праздника Нового года легко различить черты, характерные для «карго-культов»: это ожидание мертвых, большое жертвоприношение домашних животных и различные подношения духам мертвых, отказ от работы и оргиастические наслаждения. Европейцев более всего поражали огромные разрушения, происходившие там, где распространились эти культы, и полный отказ от любого вида деятельности. Для примера приведу описание посещения одного из районов на Папуа, зараженного так называемым «безумием Вайлалы», сделанное действующим резидентом управления. «Сидели они, — пишет он, — совершенно неподвижно, за время моего посещения не было произнесено ни слова, а я разглядывал их в течение нескольких минут. Это могло привести в ярость кого угодно: было достаточно только взглянуть, как по-идиотски они ведут себя. это были сильные, хорошо сложенные люди, одетые во все новое и чистое, но, вместо того чтобы работать или, как любое разумное создание, хоть чем-нибудь заниматься, они сидели, не произнося ни слова, застыв как камни или бревна.

В общем, пациенты для дома умалишенных, не иначе»[31].

Западному человеку трудно понять эту ритуальную неподвижность: нет, на безделье это похоже не было, это было настоящее безумие. На самом же деле эти аборигены осуществляли ритуальное отправление: они ждали возвращения своих предков, и работать им из-за этого было запрещено. Однако на этот раз речь шла не о новогоднем возвращении мертвых, не о ежегодном обновлении мира, аборигены ждали, если можно так выразиться, начала новой космической эры, прихода Великого Года. Мертвые тогда вернутся навсегда и больше не покинут живых. А отмена смерти, болезней и старости сотрет какую бы то ни было разницу между мертвыми и живыми. Этот радикально измененный мир практически является возрождением Рая. Именно поэтому, как мы уже видели, в преддверии Великого Года свершаются ужасные катаклизмы: землетрясения, наводнения, нисхождение тьмы, огненные дожди и т. д., на этот раз речь идет о полном разрушении старого мира для установления новых законов космогонии и рождения нового типа существования — существования райского.

И если «карго-культы» ассимилировали в себе христианские идеи Второго пришествия, то произошло это лишь потому, что абориге-

ны нашли в христианстве свой старый эсхатологический миф, традиционно им знакомый. Идея восстания из мертвых, проповедуемая христианством, уже была им хорошо известна. И если аборигены в конце концов разочаровываются в миссионерах, а большинство их «карго-культов» приобретает антихристианский характер, то происходит это не из-за самого христианства, а из-за того, что аборигенам начинает казаться, будто миссионеры и новообращенные ведут себя не как настоящие христиане Разочарования, ожидавшие аборигенов при столкновении с официальной христианской доктриной, были многочисленными и трагическими. В христианстве ведь их более всего привлекало известие о радикальном обновлении мира, о непреложном пришествии Христа и восстании из мертвых, именно пророческие и эсхатологические аспекты христианской религиозной мысли находили в них самый мощный отклик. Но эти же аспекты религиозной мысли характеризовали те верования, которые не признавались миссионерами и новообращенными или игнорировались ими. Религиозные милленаристские движения приобрели резко антихристианскую направленность лишь тогда, когда духовные пастыри этих движений поняли, что миссионеры, косвенные вдохновители самих этих движений, не верили в суще-

ствование кораблей умерших (предков), нагруженных дарами, в общем, не верили в непреложное установление Царства, в восстание предков из мертвых и утверждение Рая.

Конфликт, в котором выясняется противодействие идеологии милленаристских «карго-культов» и идеологии официального христианства, наиболее ярко выявляется в неудачной деятельности легендарного Йали — фигуры первого ряда среди представителей пророческих верований религии Маданга. Именно рассказом о нем мне хочется закончить этот обзор меланезийских милленаристских культов Йали привлекла в милленаристское движение, которое заключало в себе много элементов христианской эсхатологической идеологии, народная истовая вера. Но в 1947 году его вызвали к высшим административным чиновникам в столицу Папуа Новой Гвинеи, Порт-Моресби — в столице были обеспокоены его деятельностью. В Моресби он и узнал, что европейские христиане не верят в чудесные грузовые суда предков. Его соплеменник показал ему книгу по эволюции, доверительно сообщив, что вера христиан-европейцев *действительно* связана с этой теорией. Это чрезвычайно смутило Йали. Он обнаружил, что европейцы думают, будто происходят от животных, то есть разделяют старые тотемические верования его племени[32]. Йали

почувствовал, что его обманули. Он становится ярым борцом с христианством и возвращается к религии предков. Лучше знать, что происходишь от какого-нибудь из известных тебе тотемических животных, чем от непонятной обезьяны, которая, может быть, и жила в некие сказочные геологические эпохи, но очень уж далеко от его родного острова...

Новый год и обновление мира у калифорнийских аборигенов

Племена, о которых мы собираемся теперь повести речь, не сажают клубневые и не разводят свиней, как меланезийцы. И живут они не в тропической зоне, а на землях, простирающихся между северо-западом Калифорнии и реками Кламат, Салмон и Тринити. В основном речь идет о различных ветвях племен карок, хопи и юрок, занимающихся не земледелием, а ловлей лосося. Кроме того, хопи собирают также желуди, из желудевой муки индейцы готовят что-то вроде каши

Свою главную религиозную церемонию племена эти называют «реставрацией мира», «обновлением мира» (*repair*) или «установлением мира» (*fixing*). По-английски церемонию эту называют *New Years*, потому что, по крайней мере изначально, приурочивалась она к тузем-

ному Новому году[33]. Церемония «реставрации мира» ежегодная, и целью ее является восстановление или утверждение Земли в ее настоящем состоянии на весь последующий год, или даже на два. Некоторые ритуальные действия аборигены называют «забиванием свай под Мир» Тот факт, что церемония эта проходит таким образом, что начинается с исчезновением луны, а апогея своего достигает во время новолуния, также указывает на символику обновления[34]. Но все эти понятия обновления, реставрации, стабилизации, установления мира представляются религиозному сознанию калифорнийских индейцев ритуальным повторением творения мира. Действительно, служитель культа следит за тем, чтобы не отклоняться от установленных канонов, от тех жестов, которые производились «бессмертными», и тех слов, что произносились ими; сами же «бессмертные» суть духи, которые жили на земле до появления на ней людей и покинули ее или же превратились в камни в те времена, когда племена калифорнийских индейцев заняли их земли. Выходит, как мы в этом убедимся в дальнейшем, что именно «бессмертные» и создали тот мир, где индейцы обосновались впоследствии, кроме того эти духи создали для индейцев гражданские и культовые институты и установили для них правила поведения.

Церемония «реставрации Мира» состоит из двух частей: первая — эзотерическая, ее творит в одиночестве сам шаман и она сохраняется в строжайшей от всех тайне. Другая ее часть исполняется всеми — это танцы и состязание в стрельбе из лука, проводимое среди юношей. Однако общественные церемонии тоже в достаточной степени проникнуты религиозным символизмом. Но не о них сейчас речь. Основная часть эзотерического ритуала состоит в рассказе о том, что говорили духи Бессмертных, или диалоге на ту же самую тему. Ритмический рассказ сопровождается телодвижениями, символизирующими занятия Бессмертных, коим те предавались во времена мифические. Вместе эти ритуалы создают сценарий некой космогонической структуры. Частично строится или обновляется церемониальный дом, где проходят танцы, и работа эта символизирует укрепление Мира. У некоторых племен юрок укрепление Мира достигается путем ритуального воссоздания паровой хижины[35]. Излишне говорить, что культовый дом представляет собой для индейцев *imago mundi**. Даже у таких столь далеко живущих друг от друга племен, как квакиутль и виннебаго, культовый дом воплощает собой Мир и даже называется «Наш мир»[36].

---

* Образ мира (*лат.*)

Второе ритуальное действо состоит в зажигании нового огня, пламя и дым которого являются табу для публики. Как известно, огни накануне Нового года зажигаются во многих частях света, и делается это для того, чтобы ритуально расцветить праздник Первого дня Нового года. Космогонический символизм здесь очевиден: темные ночи олицетворяют собой доисторическую тьму, новый огонь — появление нового мира[37].

Третья составляющая ритуала состоит из длительных переходов, которые совершает шаман, для того чтобы побывать во всех священных местах, то есть тех местах, где Бессмертные и производили некие телодвижения. Ниже мы увидим, что маршруты, которыми следуют шаманы, не только вернейшим образом воспроизводят пути Бессмертных, но и само следование им подразумевает повторение тех жестов, что были произведены Бессмертными в мифические времена, тех жестов, после которых мир обрел тот вид, который имеет и сегодня. Кроме прочего, в церемониал включаются бдение шамана в паровом шалаше, молитвы и благословения. Но главной фазой остается церемониальное вкушение пищи, приготовленной из лосося, или каши из женьшеневой муки. Шаман, который по ритуалу изолирован от остальных, в одиночестве приготавливает пищу и в оди-

ночестве же ест ее. Это ритуальное жертвоприношение первых плодов земли, оно-то и является сигналом к началу ловли лосося и разрешению на новый сбор желудей. Символически перевоссоздав Космос, шаман церемониально вкушает первых плодов Нового Мира.

Ритуал индейцев карок

Конечно, различия между церемониями празднования у различных индейских племен существуют, но структурообразующий сценарий всюду один и тот же. Чтобы не усложнять изложения, проследим основные сценарные линии этого ритуала у индейцев карок[38]. Шаман представляет, вернее воплощает, Бессмертных. Это подчеркивается его титулами и теми табу, которым шаман подчиняется. Называют его «бессмертным» и «духом». Во время церемонии — особенно когда шаман зажигает огонь и принимает пищу — смотреть на него запрещено. Еще в течение двух-трех месяцев после церемонии шаман должен подчиняться определенным табу: он должен, например, есть и говорить только сидя, не должен пить и т. д.

Главные ритуальные церемонии растягиваются на десять-двенадцать дней. Шаман проводит не один час в паровом шалаше, где он постится и молится. Но особое значение придает-

ся ритуалам, совершаемым им во время его перемещений, и тем словам, которые он при этом произносит. Шаман карок из племени инам рассказывал Жиффорду (*Gifford*) все, что он делает, и все, что он говорит во время своего пути к священным местам[39]. Он погружается в реку и, плывя под водой, «думает» заклинание. Выходит из воды и трогается в путь с такими мыслями: «Вот так же шли и Бессмертные в Мифические времена». И он продолжает молить о процветании своего племени. Так он добирается до того места, где лежит камень. Шаман начинает вращать его, чтобы придать большую стабильность миру. Он направляется к священному месту и зажигает огонь. И тут он принимается мести землю, приговаривая: «Бессмертный подметает для меня. Все, кто ныне болен, теперь начнет выздоравливать». Шаман обметает края Мира, на западе и на востоке. Затем он поднимается в гору. Там он разыскивает какую-нибудь ветку, из которой делает себе палку, и при этом приговаривает: «Мир этот разбит, но стоит мне провести этой палкой по земле, как все трещины затянутся, и земля снова станет твердой». На горе шаман снова зажигает огонь и обметает, как он это делал до этого, все края Мира.

Теперь он спускается к реке. Он разыскивает и тут камень и крепко устанавливает его на земле, приговаривая: «Земля, что была скину-

та, будет вновь поднята. Люди будут жить [долго] и будут набираться силой». Затем он усаживается на камень. «Как только я сяду на камень, — объяснял шаман Жиффорду, — Мир уже не сможет восстать и прекратит падать». Камень этот находится здесь со времен Бессмертных, а это значит, с начала мира. Принесен сюда он был Изивсаненом, божеством, чье имя означает «Мир, Космос».

На шестой день шаман перевоплощается в самого могущественного среди Бессмертных (*ixkareya*) — Астексева векарейя. Когда шаман говорит что-нибудь, например «Тот, кто это сделал, проживет долго и не будет болеть, — он добавляет, — Астексева векарейя говорит так». Когда он выбирает место для стрельбы из лука, он говорит: «Это сам Астексева векарейя выбрал это место». И снова шаман поднимается в гору, и снова зажигает огонь. Он срезает сорную траву и возносит молитву: «Мир полон болезнями. Астексева векарейя срезает в мире болезни». Шаман начинает выметать то место, где находится, и говорит: «Теперь Астексева векарейя выметает все болезни, со всего мира выметает. Дитя мое будет здорово». (Выражение «дитя мое» относится ко всем детям мира.) Шаман вырезает палку и кладет ее на землю, приговаривая: «Астексева векарейя кладет палку на землю. Пусть всем хорошенько повезет, и

пусть в мире больше не будет болезней. Дичь и рыбу пусть будет легче ловить, и пусть пребудут они в изобилии» Когда огонь потухнет, шаман уходит из этого священного места и повторяет ту же самую церемонию в другом святилище, находящемся километрах в пяти-шести от первого.

Вечером в деревне танцуют Танец Оленя. Когда шаман готовится зажечь огонь, кто-нибудь кричит, и каждый индеец прячет лицо в сорванных ветках или в одежде. Так пребывают они довольно долго, потом шаман заливает водой огонь и прыгает в реку со скалы высотой в несколько метров. По этому знаку присутствующие на церемонии могут открыть лицо. На следующий день шаман идет к кострам, которые он зажигал на горе, и тщательно собирает в тех местах пепел.

Шаман карок путешествует десять дней, именно этот срок был установлен Бессмертными. Каждое святилище, которое посещает шаман, соответствует тому месту, где один из Бессмертных совершил некий ритуал, а затем исчез Бессмертные же решили, что шаман должен каждый год приходить на эти святилища, происходить это должно во время церемониала Обновления Мира, и шаман должен тщательнейшим образом повторить все, что делали Бессмертные.

Индейцы хопи, юрок и карок сходятся во мнении, что Бессмертные (*Kixunai*) жили на земле раньше расы людей, но именно они создали людские сообщества и учредили ритуалы. Мифы этих племен относятся к деяниям Бессмертных, и во время священных церемониалов поются их священные каноны. Священные же камни, которые воплощают Бессмертных, не успевших покинуть землю до появления на ней людей, являются теперь частью плато, возвышающегося напротив культового типи[40].

Новый год и космогония

Церемониальный комплекс, о котором мы только что напомнили, воплощает в себе космогонический сценарий. В мифические времена Бессмертные создали мир, в котором предназначалось жить калифорнийским индейцам: Бессмертные наметили границы земель, обозначили их центр и основание, они обеспечили людям изобилие лосося и желудей, они же изгнали болезни. Однако мир перестал быть тем вневременным, неизменным Космосом, в котором жили Бессмертные. Он стал живым, его населили существа из плоти и крови, которые стали пользоваться этим миром, а сами оказались подвластны законам рождения, старения и смерти. Но мир этот требует и периодически

повторяющегося обновления, починки и укрепления его основ. Однако обновить мир можно лишь повторив то, что *in illo tempo* сделали Бессмертные, воспроизводя акт творения. Именно поэтому шаман и следует путями, уже заданными Бессмертными, именно поэтому он повторяет их слова и жесты. В общем шаман, в конечном счете, воплощает Бессмертных. Иначе говоря, считается, что Бессмертные по случаю Нового года снова присутствуют на земле. Именно поэтому-то ритуал ежегодного обновления мира является наиболее важной священной церемонией у калифорнийских индейцев. Во время этой церемонии миру не только возвращается устойчивость, он не только обновляется, — он получает благословение на свое существование символически присутствующими в нем Бессмертными. Шаман же, который на какое-то время воплощает их собой, становится тоже «бессмертным», а это означает, что смотреть на него запрещено, это означает, что до него нельзя дотрагиваться. Ритуальные действия совершает он вдалеке от людей, в совершенном одиночестве — ведь когда впервые эти же действия совершались Бессмертными, людей на земле еще не существовало.

Итак, символически в каждый Новый год возобновляется мир: Бессмертные приводят его в устойчивое положение, они благословляют

его существование, делают Мир чистым и богатым, таким, каким он был в начале времен. Именно поэтому шаман провозглашает, что болезней больше не будет, не будет и катаклизмов, а еды у людей будет вдоволь. Снятие запрета с ловли лосося и разрешение на сбор желудей позволяет людям вкушать от свежеродившихся плодов Космоса. И вкушают люди их точно так же, как первые человеческие существа вкушали их на земле в первый раз.

Для нас, людей современных, понимание вкушаемой пищи как ритуального приношения давно утеряно, нам трудно понять тот священный смысл, которым проникнуто ритуальное вкушение от первых плодов. Попробуем, однако, представить себе, чем же может быть для членов традиционного общества переживание от вкушения *плодов нового Космоса*, который освящен к тому же присутствием в нем Бессмертных, что значит потрогать эти плоды, попробовать, прожевать, проглотить. Для этого стоит представить себе чувство современного человека, который переживает первый любовный опыт или впервые видит перед собой прекрасную далекую страну, или же видит художественный шедевр, лицезрение которого открывает зрителю его артистическое призвание. *Впервые* — этим все сказано; в этом слове — ключ ко многим ритуалам и церемониям, которые сопровождают об-

новление Мира, космогоническую реитерацию. В этом угадывается пронзительное желание пережить каждый опыт так, как он был пережит впервые в те времена, когда он осознавался как некая эпифания, как встреча с чем-то могущественным, значительным, дающим импульс жить, как встреча, из-за которой осмысливается все существование.

Современный мир уже давно утерял священный смысл физического труда и естественной человеческой деятельности. Даже там, где эта естественная человеческая деятельность еще сохранилась, ее священный смысл теряется под сокрушительным натиском европейских технологий и европейской идеологии. Но понять эти смыслы можно, лишь осознав тот факт, что представителю традиционного общества необходимо периодически переживать воспоминание о шоке, полученном от первоначального опыта, иначе говоря, переживать различные возможности своего существования, переживать их как будто в первый раз. В те далекие времена все было новым и значимым и являло собой трансцендентальное число и трансцендентальную реальность.

Это стремление периодически переживать обновление Космоса — того мира, в котором живешь, нашего мира, единственного реально существующего, — отмечается во всех традици-

онных обществах. Конечно, воплощается это стремление в каждом обществе по-разному, в соответствии со структурой культуры, характеризующей это общество, и в зависимости от различий в исторических памятниках. Так, при анализе двух типов общества, которыми мы ограничились — меланезийского и индейского (северо-запад Калифорнии), разница идеологий и культового поведения не может пройти незамеченной — настолько она очевидна. В Меланезии во время большого аграрного праздника Нового года возвращаются умершие и мифические предки. У калифорнийских индейцев речь идет о символическом возвращении Бессмертных. В Меланезии, как, впрочем, во всех аграрных обществах, периодическое возвращение умерших позволяет отметить это коллективным празднеством оргиастического типа. И, как мы видим, драматическое напряжение в ожидании посещения умерших, синдром ожидания радикального обновления мира может послужить толчком к возникновению верований пророческого толка, милленаристских верований. Культовый мир калифорнийских индейцев, живущих на северо-западе полуострова, совершенно иной. Здесь мы имеем дело с миром замкнутым, совершенным, миром, который, если так можно сказать, построен Бессмертными по геометрическим законам;

шаман, проходя в одиночестве тропами Бессмертных, медитируя, произнося заклинания, его ежегодно «перевоссоздает». Сравнительный анализ может выявить и другие более или менее серьезные различия.

Но несмотря на эти различия, в двух указанных типах обществ распознается некое ритуальное единство и сравнимость (гомогенность) культовых идеологий. Как у меланезийцев, так и у калифорнийских индейцев Космос должен быть перевоссоздан, отсчет времени периодически окончен и начат заново, космогонический же сценарий, по которому и производится это обновление, обусловлен созреванием нового урожая и сакрализацией пищи.

Периодическая регенерация мира

Необходимость в периодической регенерации Космоса, судя по всему, осознавалась всеми архаическими и традиционными обществами, подобные ритуалы встречаются повсюду[41]. Периодичность этой регенерации либо ежегодная, либо — как в Австралии[42] — связана с проведением церемоний инициации; проведение этого ритуала может быть связано и с внешними факторами: на островах Фиджи это — угроза, нависшая над урожаем, в ведической Индии — освящение королевской власти.

По крайней мере некоторые из этих периодически повторявшихся церемоний должны были быть при своем зарождении праздниками Нового года, или же новогодние церемонии служили им прообразами, поскольку именно праздник Нового года представляет собой парадигму обновления, частый пример космической регенерации. Год — это завершенный цикл, законченный образ неделимого пространственно-временного единства. Наиболее тщательную проработку ритуальный сценарий празднования Нового года получил на античном Ближнем Востоке, где годовой календарь был внимательнейшим образом выверен в аграрных и городских культурах. В этом ритуале встречаются игровые и оргиастические черты, характеризующие ежегодные празднества в аграрных обществах. Космогоническая реитерация включает в себя ритуальную битву между двумя группами — так происходило в Месопотамии, у египтян и хеттов; известно, что эта битва является реактуализацией битвы между Мардуком и морским чудовищем Тиамат* между

---

* Мардук — центральное божество вавилонского пантеона, бог города Вавилон, считается творцом неба и земли, владыкой вселенной и главенствует над прочими богами пантеона. Согласно аккадской космогонической поэме «Энума элиш», Мардук в космической битве между поколениями богов вступает в битву с Тиамат, морским-чудовищем (обычно либо дракон, либо семиголовая

Тешубом* или же между Ра** и змеем Апопом***, — битвы, которая происходила *in illo*

гидра), олицетворяющим первозданную морскую стихию, мировой хаос. Победив чудовище, Мардук творит мир, рассекая тело Тиамат на две части — из нижней делает землю, из верхней — небо; далее творит людей, определяет путь светилам, иерархию богов и т. п. В той же битве Мардук завладевает «таблицами судеб», которые определяют движение мира и мировых судеб. В честь этих побед торжественно справлялся праздник новолетия, все боги собирались под предводительством Мардука и угадывалась судьба царя и царства в наступившем году (*Прим. научн. ред.*)

* Тешуб — хуррито-урартский бог грозы. Возглавляет богов актуального настоящего, играет центральную роль в теогоническом цикле о смене поколений богов, свергает с небесного престола своего отца (Прим. науч. ред.) и Змеем Илуянка*, Илуянка — в хеттской мифологии змей, похитивший сердце и глаза у бога грозы, победившего его в поединке (*Прим. научн. ред.*).

** Ра — египетский бог солнца, воплощался в образе сокола. При V династии Древнего царства (26–25 вв. до н. э.) стал главным богом пантеона, и его культ принял общеегипетский характер. Его стали считать создателем мира и людей, отцом богов, отцом фараона. Существует цикл мифов, посвященных борьбе Ра с силами мрака, как правило воплощенными в образе змея Апопа. Другой ряд мифов о Ра связан с представлениями о смене времен года (*Прим. научн. ред.*)

*** Апоп — в египетской мифологии огромный змей, олицетворяющий мрак и зло, собирательный образ всех врагов солнца. Апоп обитает в глубине земли, где каждую ночь происходит его борьба с Ра. Побеждая Апопа, Ра заставляет его изрыгнуть воду подземного Нила, которую тот выпивает (*Прим. научн. ред.*)

tempore и которая, после победы в ней божества, положила конец Хаосу

Выражаясь другими словами, по случаю празднования Нового года реитерировался переход от Хаоса к Космосу, космогония повторялась в настоящем. В Месопотамии церемониал Нового года (*akitu*) включал в себя также Закмук (*Zakmuk*) — праздник судеб, назван он был так потому, что в это время «вытаскивалась» судьба на каждый месяц нового года, как бы создавались предстоящие двенадцать месяцев. К перечисленным ритуалам добавлялась еще целая серия: нисхождение Мардука в Ад,* уничижение Царя, изгнание напастей, представленных в виде козла отпущения, и, наконец, иерогамия бога с Царпаниту** — царь воспроизводил этот акт с храмовой проституткой в святилище богини, и это служило знаком к началу коллективной оргии. Таким образом, по-

---

* В цикле мифов об Эрре, аккадском боге войны и чумы, Мардук спускается в подземное царство, куда его обманным путем заманивает Эрра, дабы отобрать власть у «отца богов». Мардук сам временно передает власть Эрре, и тот насылает на землю чуму, хаос и разруху. Впоследствии Эрра, устыдившись, прекращает погром и возвращает Мардуку власть (*Прим. научн. ред.*)

** Царпаниту — супруга Мардука, главная богиня города Вавилон. Ее имя толковалось в народе как «создательница семени», что указывает на ее близость к культу богини-матери (*Прим. научн. ред.*)

лучается, что речь здесь идет о символическом нисхождении в Хаос (главенство Тиамат, «смешение форм», оргия), за ним же следует новое творение (победа Мардука, выкликание судеб, иерогамия, новое рождение)[43].

Ритуальный повтор космогонии, следующий за символическим уничтожением старого мира, регенерирует время во всей его полноте. Целью ритуала является начало новой жизни среди вновь созданного мира. В иранской традиции также сохранилось это стремление к полному обновлению времени (что реализуется через ежегодное повторение космогонии). Один текст на пехлеви звучит так: «Это месяц Фравардин, день Хурдхад, в который Господь Ормазд* восстанет и обретет свое "второе тело", и мир с порожденными им демона-

---

* Ормазд (Ахура Мазда) — в иранской мифологии верховное божество зороастрийского и ахеменидского пантеонов. В «Авесте» изображается жрецом, видимым его проявлением, «телом», назван огонь, небесные воды именуются его женами. Он творит мир усилием или посредством мысли и требует себе духовного поклонения, молитвы перед священным огнем. Учение Заратуштры содержало апокалипсические понятия о Страшном Суде, вершимом Ормаздом, о грядущей победе Ормазда и его приверженцев (в частности, фраварти — благих личных гениев, олицетворения человеческой души) над силами зла, об ответственности каждого живущего существа перед Ормаздом (*Прим. научн. ред.*)

ми, наваждениями и т. д. придет в бессилие. И настанет изобилие повсюду, все будут сыты, мир станет чист, и человек поборет [злого духа] и обретет навсегда бессмертие». Казвини* говорит, что в день Нового года Бог воскресит усопших, «вернет им их души и велит небесам полить их дождем, вот почему люди завели привычку лить в этот день друг на друга воду». Единство, существующее между идеями «создания посредством воды» (водная космогония; потом — периодически регенерирующий историческую жизнь дождь), появлением на свет и восстанием из мертвых, подтверждается и такой цитатой из Талмуда: «Господь имеет три ключа: ключ от дождя, ключ от появления на свет и ключ от восстания из мертвых»[11].

Согласно традиции, передаваемой Димаски, в Новый год, в день Навруза, царь заявляет: «Настал новый день нового месяца Нового года; нужно заново создать то, что время привело в негодность!» В этот же день на весь год определяется и судьба людей. Практиковались в то время и очищение водой, и жертвенные возлияния, для того чтобы дождей в новом

---

* Казвини — персидский ученый и летописец (XIV в.), автор книги «Сердцевина летописей» (*Прим. научн. ред.*)

году выпадало достаточно. Недаром во время Большого Навруза каждый сажал в глиняный горшок семь зерен разных культур и, наблюдая за их ростом, мог строить предположения на урожай нового года. Упоминаемый тут обряд аналогичен «установлению судеб» во время Нового года в Вавилоне — этот церемониальный комплекс до наших дней сохранился у езидов* и мандеев**. А поскольку Новый год заключает в себе повторение космогонического акта, то и двенадцать дней, отделяющие эпифанию от празднования Нового года, по-прежнему рассматриваются как прообраз двенадцати месяцев года. Европейские крестьяне каждый год по народным приметам определяют в течение этих двенадцати дней, какая в каком месяце будет температура и какое выпадет количество осадков. В ведической Индии эти двенадцать дней посредине зимы тоже

---

* Езиды — последователи религиозной секты, распространившейся среди курдов, культ происходит от зороастризма, претерпевшего изменения под влиянием ислама (*Прим. научн. ред.*)

** Мандеи — сохранившийся доныне остаток религиозно-гностической секты сабиев (субба), или крестильников («христиан Св. Иоанна»). Исповедуют учение общегностического типа, в нем заметно смешение халдейского язычества с библейскими представлениями (*Прим. научн. ред.*)

являли собой образ и точное отображение целого года [Ригведа, IV, 33], такое же поверье существовало и в Древнем Китае[45].

Таким образом, можно заметить, что в аграрных обществах и обществах городского типа сценарий празднования Нового года включает в себя серию драматических элементов, наиболее важные из которых — повторение космогонии посредством символического возвращения Хаоса, оргиастическое смешение, ритуальные битвы и конечная победа бога, изгнание грехов и возвращение мертвых, зажжение нового огня, регенерация времени путем «создания» двенадцати месяцев народившегося года, «предрекание» урожая и т. д. Не стоит напоминать, что этот сценарий нигде не воплощается полностью: каждый тип культуры выработал определенные элементы, придав забвению другие. Однако главная тема — регенерация Космоса путем повторения космогонии — встречается повсюду. Добавим лишь, что те провидческие движения, движения, проникнутые духом мессианства и милленаристские культы, распространенные в Древнем мире, выкристаллизовывались именно здесь, на Ближнем Востоке, и особенно там, где позднее возникли напряженные отношения между религиозной идеологией и теми политическими целями,

которые обусловливались определенным видом культуры — аграрным, городским, скотоводческим. Эсхатология, ожидание Спасителя — реального или космического — и вера в восстание мертвых имеет глубокие корни — это «область» всеобщей *renovatio* и обновления Земли.

Римские игры: ашвамедха (aśvamedha)

Как мы уже сказали, регенерация мира, хотя она и происходит в некоторых обществах периодически, может быть не связана с празднованием Нового года. Мы уже отсылали читателя к ритуалу космического обновления, который в Австралии приурочивается к некоторым ритуалам инициации. Другим примером периодичности, не связанной со сценарием празднования Нового года, являются ритуальные римские игры, которые, однако, тоже разворачиваются по определенному сценарию. По мнению А. Пиганьоля, главной темой *ludi** было — не дать иссякнуть священной силе, с которой связана жизнь природы, группы людей или же жизнь какого-нибудь важного лица. Ритуальные игры являлись средством, предназначенным именно для омоложения как мира, так и

---

* Игры (*лат.*)

богов, омоложения мертвых и живых[46]. Главным образом *ludi* приурочивались, как уже говорилось, к празднованиям в честь аграрных божеств (в этом случае они носят в основном сезонный характер)[47], к юбилеям выдающихся людей (в этом случае это церемонии *pro salute**, празднованиям побед (чтобы возобновить пребывание божественной силы, обеспечившей победу) или же к началу (иногурации) нового периода (в этом случае игры «имели своей целью обновление мира до нового временного рубежа»)[48].

Однако механизм, позволяющий выявить подвижность ритуального сценария Нового года, наиболее ярко проступает в ведической Индии. Известно, что ашвамедха — знаменитое жертвование коня, которое исполнялось ведическими индийцами, служило или для того, чтобы обеспечить Космосу способность родить, или очиститься от грехов, или подтвердить вселенскую власть. Существует, между тем, вероятность, что ашвамедха первоначально представлял собой ритуал празднования Нового года[49]. Структура его содержит в себе космогонические элементы[50], в текстах Ригведы и брахманских священных книгах настоя-

---

* Церемонии пожелания здоровья, добра — «здравные церемонии»

тельно подчеркивается связь Коня с Водой. Известно, что в Индии именно Воды являются воплощением космогонической субстанции: именно в них берут свое начало последовательные Миры. Воды символизируют собой прорастающие зерна, виртуальность (возможность жизни) — в общем, все творческие возможности. И, как мы только что отметили, главной целью ашвамедха является достижение вселенского плодородия. А непристойные диалоги, которые сопровождают этот ритуал, указывают на древность его происхождения и народный характер[51]. Однако совершенно очевидно, что речь идет о ритуале, предназначенном как для регенерации целого Космоса, так и для возобновления и упрочения всего социального классового порядка и всех его предназначений в их беспрекословном исполнении. Жрец читает во время церемонии ашвамедха следующий текст: «И пусть родится брахман в своей святости, и в свете своей святости! Пусть правитель родится в своем королевском величии, пусть родится герой, пусть родится лучник, воин с тугим луком, на непобедимой колеснице! И пусть корова уродится молочной, и бык — тягловым, и конь быстрым, и женщина детной, и солдат пусть родится победителем, а юноша — умелым в речах! Пусть родится от этого жертвоприношения

сын героем! А Парджанья* наградит нас дождем, как только мы того захотим! И пусть пшеница наша уродится тучной! И отдых, и труд наш будет благословлен!»[52]

Коронование индийского правителя

Желание регенерировать Космос через символическую космогоническую реитерацию проглядывает также в церемонии коронования индийского правителя — в ритуале раджасуя (*rājasūya*) Главные церемонии устраивались незадолго до Нового года. Миропомазанию предшествовал целый год церемоний посвящения (*dīkṣā*), а за миропомазанием следовал также целый год церемоний завершения празднества. Возможно, раджасуя представляет собой сокращенный вариант целой серии ежегодно повторяемых церемоний, служащих для восстановления мира[53].

Еще Хокарт выявил структурную идентичность церемоний миропомазания индийского

---

* Парджанья — в древнеиндийской мифологии бог грозовой тучи и дождя. Имеет непосредственное отношение к плодородию: он оживляет землю своими семенами (=дождем), производит скот и семена растений, выращивает растения, идущие в пищу, он помещает семя не только в растения, но и в коров, лошадей, женщин (*Прим. научн. ред.*)

монарха с космогонической реитерацией[54]. Действительно, различные стадии ритуала последовательно отражают сначала низведение будущего суверена до эмбрионального состояния, затем рост этого эмбриона, его развитие, а потом его мистическое возрождение в виде космократора, который идентифицируется и с Космосом, и с Праджапати (*Prajāpti*)*. Период нахождения будущего правителя в эмбриональном состоянии соответствовал времени вызревания Мира и, вполне возможно, был во время своего возникновения связан с периодом созревания урожая[55]. Ритуальный возврат к пренатальной стадии содержит в себе отрицание индивидуума. Действие это чрезвычайно опасно. Вот почему для того, чтобы отпугнуть злые силы (Ниррти, Рудра и пр.) и освободить вовремя владыку от эмбриональных покровов[56], используются специальные церемонии. Вторая

---

* Праджапати («господин потомства, творения») — в древнеиндийской мифологии божество-творец всего сущего. В одном из гимнов Ригведы говорится, что он возник как золотой зародыш, стал единственным господином творения, поддержал землю и небо, укрепил солнце, измерил пространство, дал жизнь и силу. Праджапати властвует над двуногими и четвероногими, он единственный, кто существовал вначале, главный бог и отец богов, установитель жертвоприношения. Позднее отождествляется с Брахмой (*Прим. научн. ред.*)

фаза ритуала завершается обретением владыкой нового тела — тела символического, которое получается либо вследствие мистического бракосочетания царя с кастой брахманов или с народом, бракосочетания, которое позволяет ему родиться по их матрице, либо вследствие союза мужских вод с водами женскими, либо вследствие союза золота, символизирующего огонь, с водой[57].

Третьей фазой раджасуя является череда ритуальных действий, благодаря которым царь получает власть над тремя мирами, то есть он одновременно утверждается как Космос и как Космократор. Главная церемония включает в себя несколько действий. Царь поднимает руку, и этот жест имеет космогоническое значение: он символизирует установление *axis mundi*. Пока царь получает миропомазание, он стоит на троне с воздетыми руками: он воплощает собой космическую ось, установленную в «пупе земли», то есть на троне, являющемся центром мира и упирающемся в небо[58]. Окропление соотносится с Водами, спускающимися с небес вдоль *axis mundi*, то есть по телу царя; происходит это для оплодотворения земли. Затем царь делает шаг по направлению к четырем основополагающим точкам и символически восходит к зениту. В конце этого ритуала царь приобретает власть над четырьмя концами света и над

временами года; иначе говоря, он обретает владычество над пространственно-временным единством мира[59].

В историческую эпоху раджасуя проводилась всего два раза: первый — когда царь получал миропомазание, и второй — для обеспечения ему вселенской власти. Однако возможно, что во времена протоисторические раджасуя проводилась ежегодно и должна была ознаменовывать собой регенерацию Космоса. Структура этого ритуала приближает его к классу индийских сезонных праздников — утсава (*utsava*)[60]. Возможно также, что в древние времена народ принимал в них более широкое участие.

Мы показали, каков механизм интеграции космогонического сценария празднования Нового года в церемониал миропомазания царя; и та и другая ритуальная система преследовала одинаковую цель — космическое обновление. Правда, возвращение к исходному, а следовательно, и символическая космогоническая реитерация выявляется и в других ритуалах. Происходит это потому, что — это уже отмечалось нами на конференции в «Эраносе» в 1956 году — космогонический миф является классической моделью любого акта творения (рождения)[61]. Но та *renovatio*, что осуществлялась по случаю миропомазания царя, обрела се-

рьезные последствия в последующей истории человечества. С одной стороны, церемониалы обновления теряют свою временную фиксированность, перестают быть привязанными к какой-нибудь сезонной дате и становятся более подвижными, с другой же — именно царь в определенной мере становится ответственным за стабильность, плодородие и процветание всего Космоса в целом. Это-то и дает возможность предположить, что всеобщее обновление начинает с тех пор связываться не только с космическими ритмами, но и с историческими событиями и персонажами.

Регенерация и эсхатология

Именно в русле этой концепции находятся истоки будущих исторических эсхатологических и политических теорий. И действительно, позже будет неоднократно случаться так, что ожидание космического обновления, «исцеления» мира, будет связываться с появлением некого царя, героя, спасителя или даже вождя политического. Современный мир еще продолжает хранить эсхатологические надежды на вселенскую *renovatio*, хотя и облачаются эти чаяния в совершенно светские покровы, а воплощаются в жизнь через победу одного социального класса над другим, или же одной

партии над другой, а может быть — в победе некой политической фигуры. Марксистский мир, приведший во время своего «золотого века» к окончательной победе пролетариата, представляет собой, из всех современных политических теорий, наиболее четкое и воняющее выражение эсхатологических чаяний. По Марксу, бесклассовое общество будущего покончит со всеми конфликтами и напряженными ситуациями, которые характеризуют историю человечества со времени его зарождения. История, в некотором роде, закончится, начнется некий земной рай, так как человек обретет наконец свободу: есть он будет когда и сколько захочет, работая при этом минимально, так как придуманные учеными машины будут выполнять все остальное.

Не может оставить нас равнодушными и тот факт, не лишенный при этом значимости, что в конце пути, предназначенного человечеству, ждет нас все тот же — или почти такой же — «райский» синдром, который мы уже наблюдали в меланезийских миленаристских культах: та же обильная пища, та же абсолютная свобода, та же отмена необходимости трудиться. Не хватает разве что мотива возвращения мертвых и обретения бессмертия. Но основное-то содержание присутствует, оно никуда не исчезло, хотя и лишилось религиозного и эсхатологичес-

кого содержания. Культурный контекст, конечно, совершенно другой. В Европе XIX века речь идет не только об обществах с чрезвычайно сложной структурой, но и о радикально светских обществах. Маркс старается наделить пролетариат сотериологической миссией, но, как и следовало ожидать, доводы его совершенно лишены религиозного содержания — Маркс говорит об *исторической* миссии пролетариата. Развитие диалектического материализма полностью согласуется с общей ориентированностью научной мысли XIX века Маркс более даже не утруждает себя «десакрализацией» психологических процессов и экономических ценностей. Они суть очевидное, и значит, принимаются всеми за очевидное. Именно этого и достаточно для четкой дифференциации традиционных обществ от современных. Дело в том, что представитель традиционного общества рассматривает психо-физиологические процессы, в первую очередь еду и сексуальные потребности, как тайны, мистерии, представитель же современного общества сводит их до процессов физиологических.

Этот факт ставит проблему «настоящего» значения всех мифов и ритуалов, о которых здесь велась речь. Как можно было заметить, занятия, касающиеся сбора урожая, охоты или рыбной ловли, то есть добывания пищи на каж-

дый день, почти всегда оказывались вовлечены как составляющие в различные сценарии периодического обновления мира. И тогда возникает соблазн выяснить, не идет ли в конце концов речь о грандиозной духовной мистификации, целью которой является сведение этих функций к их истинному значению — то есть отправлению первичных, экономических и социальных функций, возможно, и психологических? Как известно, такой метод достаточно удобен, но это упрощенческий подход, который состоит в сведении феномена духовного к его «базису», то есть материальному субстрату[2]. Так же демистифицируя, ведут себя и пресловутые марксистские авторы. Однако подобное направление развития европейской научной мысли само по себе является следствием жизненного выбора современного человека и, таким образом, представляет собой целую составляющую новейшей истории западного мира. Но это направление не является повсеместным и универсально значимым в духовном развитии мира, как это считали в XIX веке, это то единственное направление духовной жизни, приемлемое для *Homo sapiens*. Объяснение мира посредством цепочки упрощений преследует одну цель: освободить мир от надмировых значений. Эта систематическая банализация мира предпринимается с целью его завоевания и под-

чинения себе. Однако завоевание мира не являлось, по крайней мере еще полвека назад, той целью, которую ставили перед собой все мировые человеческие общества. Это характерно лишь для западной цивилизации. Другие цивилизации преследуют иные цели: например, постичь смысл мира для того, чтобы жить так, как «живет» мир, то есть постоянно обновляясь. Это более важное предназначение человеческого существования, и оно — уже духовного порядка.

Если мистификация и присутствует, то существует она не у примитивных народов, которые видят в космических ритмах ясную модель их собственного существования, а у современных материалистов, которые уверены, что весь этот космический ритм сводится к периодичности урожая. Дело в том, что представитель традиционного общества трагически осознает тот факт, что для поддержания жизни надо есть, с его стороны какая бы то ни было мистификация в отношении фатальной необходимости ежедневного питания исключена. Основное недоразумение проявляется сразу же, как только забывается, что питание представляет собой не только физиологическую функцию, но и вид человеческой деятельности, поскольку оно нагружено символическими значениями. Еда как сугубо физиологическая или

экономическая деятельность является абстракцией. Еда же на самом деле — это факт культуры, а не только органический (физиологический) процесс. Даже в раннем детстве младенец ведет себя по отношению к еде как к некому символическому миру.

Что же касается представителей традиционных обществ, то значение, которым они наделяют еду, входит неделимой частью в общий тип их поведения по отношению к Космосу. Через пищу человек приобщается к высшей реальности: он ест что-то богатое, сильное, престижное, ест то, что создано высшими существами или же — в некоторых случаях — ест плоть самих этих существ, которая в любом случае является производным тайны (ведь любая периодическая регенерация животного или растительного вида, как всякий урожай, зависит от «мистерии» мифо-ритуального сценария, переданного людям *in illo tempore* богами. Более того, пища служит не только для еды — в ней сокрыты также резервы магически-религиозных сил, или же через них проявляют себя авторитеты, и в этом смысле они являются знаками, указывающими на социальное положение индивидуума или же на его предназначение, «судьбу» в космическом пути.

Целая серия религиозных отношений между человеком и Космосом может быть расшиф-

рована (прочитана) через те поступки, с помощью которых человек ищет, достает или же производит пищу. Для верующего человека *существовать* — это значит неукоснительно находиться в реальном Космосе, то есть в Космосе *живом*, полном сил, плодородном, обладающем способностью к периодическому обновлению. Но, как мы видели, обновить мир — значит *снова благословить его на существование*, сделать его подобным тому, каким он был *in principio**; и случается, что это повторное благословение на бытие становится эквивалентно возвращению на стадию «райского» существования мира. Это значит, что представитель традиционного общества чувствовал необходимость своего существования в богатом и значимом Космосе, богатом не только едой (таковым он не всегда был), но богатом своими знаковыми значениями. В последней своей инстанции этот Космос открывается в цифровом значении; он «говорит», через свои структуры, через свои возможности, присущие ему ритмы он передает послание[63]. Человек «слушает» или «читает» эти послания и, соответственно, ставит себя по отношению к Космосу, как перед связной знаковой системой. Таким образом, эта цифра Космоса, когда она правильно расшифрована, выводит на паракосмические реалии.

---

* По сути, изначально (*лат.*)

Именно по этой причине периодическое обновление мира было тем мифо-ритуальным сценарием, который находил наиболее частое применение в религиозной истории человечества. И действительно, его без устали интерпретировали на разный манер и наделяли новыми значениями, он бесконечно интегрировался во многие разнообразные культурные контексты. Идеологии королевской власти, различные типы мессианства и милленаристских культов, так же, как и в современную эпоху движения за национальное освобождение колонизированных народов, более или менее напрямую зависят от этого старого религиозного сценария: Космос может быть обновлен *ab integro**, и это обновление подразумевает собой не только «выздоровление» мира, но и реинтеграцию стадии райского существования, характеризуемую обилием пищи, добываемой без труда. Человек чувствовал себя таинственным образом соединенным с Космосом, и знал, что Космос периодически обновляется, но ему также было известно, что обновление может быть достигнуто через ритуальный космогонический повтор, который совершается либо ежегодно (сценарий Нового года), либо по случаям космических кризисов (засухи, эпидемии и

---

* От истоков (*лат.*)

т. д.), либо в связи с событиями историческими (восхождение нового царя на престол и т. д.). В последний момент верующий человек начинает *чувствовать себя ответственным за обновление мира*. Именно в этой ответственности религиозного порядка следует искать истоки всевозможных форм политики, как «классической», так и милленаристской.

[1] J. Graham Miller, Naked Cults in Central West Santos — The Journal of the Polynesian Society, vol. 57, 1948, p. 330–341, особое внимание на с. 331–333.

[2] Ibid., p. 334.

[3] Ibid., p. 340–341.

[4] О ковчегах мертвецов ср. M. Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951, p. 319, V. Lanternari, Origine storiche dei culti profetici melanesiani — Studi e Materiali di Storia della Religioni, XXVII, 1956, p. 31–86, p. 77. О связях культа и мертвецов и «карго-культов» ср. A. Lommel, Der «Cargo-cult» in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der «Europaisierung» der Primitiven — Zeitschrift fur Ethnologie, vol. 78, 1953, p. 17–53, а также Lanternari, op. cit., p. 77.

[5] Литература по провидческим и милленаристским культам уже достаточно широко представлена. Библиография по 1951 г. была составлена Идой Лизон [Ida Leeson, Bibliography of Cargo Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific, South Pacific Commission, Paper n. 30, septembre 1952]. Указания на наиболее серьезные исследования, появившиеся после 1951 г., можно найти у

Lanternari, op cit , p 39, n 2 et passim Следует добавить к этому Archives de Sociologie des Religions, vol IV (Paris, juillet–décembre, 1957) и V (janvier–juillet, 1958), посвященные проблеме мессианизма и милленаризма (особенно ср Jean Guiart, Institutions religieuses traditionnelles et Messianismes modernes à Fiji, vol IV, p 3–30; Jean Guiart et Peter Worsley, La repartition des mouvement millénaristes en Mélanésie, vol V, p 38–46, имеется карта), Peter Worsley, The Trumpet shall sound A Study of «Cargo» Cults in Melanesia, London, 1957, A Buchler, Kulturkontakt und Kulturzerfall — Acta Tropica, XIV, 1957, p 1–35 О проблеме мессианизма в примитивных культах ср R Lowie, Le messianisme primitif — Diogène, № 19, 1957, p 1–15; Guglielmo Guariglia, Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundlicher und religionsgeschichtliches Problems (Wien, 1959), W Koppers, Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universalgeschichtliches Problem — Saeculum, X, 1959, p 38-47

[6] Ломель [Lommel, op cit , p. 58] прекрасно выявил наличие этого факта Ср также Lanternari, op cit , p 84, Peter Worsley, The Trumpet shall sound, p 44

[7] Ср Woksley, op cit, p 97

[8] Worsley, op cit , p 103

[9] Ibid , p 111

[10] Ibid , p 119

[11] Ibid , p 137

[12] Wolsley, op cit , p 138 Ср с другими примерами христианско-языческого синкретизма Ibid , p 209; 245 и т д Добавим, что бо́льшинство пророческих и мессианических движений нашли свое развитие среди примитивных народов, вследствие их встречи с христианством и

западной культурой Ср с трудами G Guariglia и W Koppers, цит выше, коммент 5

[13] К монографиям, упомянутым в коммент 6, добавим еще. J Poirier, Les mouvements de libération mythique aux Nouvelles-Hébrides — Journal de la Société des Océanistes, vol V, 1949, p 97–103, Tibor Bodrogi Colonisation and Religious Movements in Melanesia — Acta Etnografica Academiae Hungaricae, vol II, Budapest, 1953, p 259–292; Jean Guiart Espirito Santo, Paris, 1958

[14] Заслуга выявления этого мифо-религиозного сценария в меланезийских «карго-культах» принадлежит Lanternari, op cit , p 45, 55; См также Guariglia, op cit

[15] Ср Charles W Abel, Savage Life in New Guinea, London, 1902, p 104–128, краткое содержание в Lanternari, op cit , p 45, и Worsley, op cit , p 51

[16] P Worsley, op cit , p 90

[17] V Lanternari, Origini storiche dei culti profetici melanesiani, p 47

[18] F E Williams, The Vailala madness in retrospect In Essays presented to C G Seligmann, London, 1934, p 369–379, p 373, Worsley, op, cit , p 90; ср также Lanternari, op cit , p 46

[19] Worsley, op cit , p 102

[20] См примеры в Worsley, op cit , p 116, 184, 199, 214 и т д

[21] О мифе о Мансрене см F C Kamma, Messianic Movements in Western New Guinea — International Review of Missions, vol 41, 1952, p 148–160; Worsley, op cit , p 126

[22] О поздних формах мифа о Мансрене см Worsley, op cit , p 136–137

[23] О религиозном культе Джона Фрума см Jean Guiart, John Frum Movement in Tanna — Oceania, XXII, 1951, p 165–177; Lanternari, op cit , p 44; Worsley, op cit , p 152

[24] R M Berndt, A Cargo Movement in the East Central Highlands of New Guinea — Oceania, XXIII, 1952–1953, p 40–65, 137–158, 53, 60 Резюме работы см Worsley, op cit , p 199

[25] О движении Джона Фрума Worsley, op cit , p 154; пророческий культ острова Рамбусьон ibid, p 188; строятся склады для приема провизии, кладбища приводятся в порядок и убираются цветами, на них прокладываются новые дорожки

[26] Ср Worsley, op cit, p 118

[27] См кроме прочих монографий Worsley, op cit , p 84

[28] См Jean Guiart, John Frum Movement, p 167, Worsley, op cit , p 155

[29] Обо всем этом см нашу работу Mythe de l'Éternel Retour, Paris, 1949

[30] Ср V Lanternari, Origini storiche dei culti profetici melanesiani, p 46, idem, L'annua festa «Milamala» dei Trobriandesi interpretazione psicologica e funzionale — Revista di Antropologia, XIII, 1955, p 324; статья эта была написана еще до появления книги того же автора La Grande Festa Storia del Capodanno nelle civiltà primitive, Milano, 1959

[31] Papua, Annual Report, 1919–1920 — Appendice V, текст воспроизведен Worsley, p 84

[32] P Lawrence, The Madang District Cargo Cult — South Pacific, VIII, p 6, 13; Worsley, op cit , p 216

[33] См. для материалов этой главы A. L. Kroeber et E. W. Gifford, World Renewal, a Cult System of Native Northwest California — Anthropological Records, XIII, № 1, University of California, Berkeley, 1949.

[34] Gifford, в кн. A. L. Kroeber et E. W. Gifford, op. cit., p. 106.

[35] Kroeber, op. cit, p. 5. Чтобы не усложнять это эссе, мы не останавливаемся в нем на тех верованиях, которые проникнуты параллелизмом с приведенными нами, и были отмечены у других племен американских индийцев. О символике обновления (починки) ритуальных типи у шейенов см. Werner Mueller, Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas, Berlin, 1956, p. 306.

[36] См. Verner Mueller, Die blaue Hütte, Wiesbaden, 1954, p. 60; idem, Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, Wiesbaden, 1955, p. 17.

[37] Несколько обобщающих замечаний см. в моей книге Mythe de l'Éernel Retour, Paris, 1949, p. 86, 102.

[38] Gifford, в кн. A. L. Kroeber et E. W. Gifford, World Renewal, op. cit., p. 6, 10, 19, 48.

[39] Gifford, op. cit., p. 14–17. Мы достаточно подробно воспроизводим этот документ и частично приводим традиционные формулы, произносимые шаманом.

[40] Gifford, по Goddard, op. cit., p. 58.

[41] Ср. наш Mythe de l'Éternel Retour.

[42] Ср. Mircea Eliade, Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, Paris, 1959, p. 51.

[43] См. наш Mythe de l'Éternel Retour, p. 89.

[44] См. отсылки в нашем Mythe de l'Éternel Retour, p. 101.

[45] См. Le Mythe de l'Éternel Retour, p. 104.

[46] A Piganiol, Recherches sur les jeux romains, Strasbourg–Paris, 1923, p 149

[47] Piganiol, op cit , p 145

[48] Ibid , p 148

[49] Ср C D d'Onofrio, Le «nozze sacre» della regina col cavallo — Studi e Materiali di Storia delle Relligioru, XXIV–XXV, 1953–1954, p 133–162, 143

[50] См M Eliade, Traité d'Histoire des Religions, Paris, 1949 (3e éd , 1959), p 92

[51] О непристойных элементах см P-E Dumont, L'Aśvamedha, Paris, 1927, p VI, XII, 276

[52] Vajasaneyi Samhitā, XXII, 22, пер H Oldenberg-V Henry, in La religion du Véda, Paris, 1903, p 316

[53] Ср J C Heesterman, The Ancient Indian Royal Consecration, 'sGravenhage, 1957, p 7

[54] A M Hocart, Kingship, Oxford, 1927, p 189 , а также наш Traite' d'Histoire des Religions, p 345 О мистической трансформации жертвователя в Мир см тексты, которые были процитированы, с 10, 29 и т д

[55] Heesterman, op cit , p 67

[56] Ibid , p 61, 17

[57] О союзе женских и мужских вод см Heesterman, op cit , и комментарии к помещенным им текстам с 88 — бракосочетание с народом, с 52 — бракосочетание с кастой брахманов, с 56, 78, концепции очищения воды золотом — с 87

[58] Основополагающие тексты откомментированы Heesterman, op, cit , p 102 О символике трона как «пупа земли» (= центру мира) см J Auboyer, Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne, Paris, 1949, p 79, а так-

же J Gonda, Aspects of Early Visnuism, Utrecht, 1954, p 84 О символизме центра см M Eliade, Images et Symboles, Paris, 1952, p. 33–72

[59] Heesterman, op cit , p. 101

[60] Об этом виде сезонных праздников см J Gonda, Skt «utsava» — festival, India Autiqua, Leyden, 1947, p 146–155

[61] См M Eliade, La vertu créatrice du mythe — Eranos-Jahrbuch, XXV, 1956, p. 59–85

[62] Ср M Eliade, Mythes, rêves et mystéres, Paris, 1957, p 161

[63] О «цифре» Мира см гл V

НИТИ И МАРИОНЕТКИ

«Чудо веревки»

Ашвагхоша (*Aśvaghoṣa*)* рассказывает в своей поэме «Буддхачарита» [Buddhacarita, XIX, 12–13] о том, как Будда впервые после своего Просветления посетил свой родной город Капилавасту** и продемонстрировал там некую «чудесную силу» (*siddhi*). Чтобы убедить жителей своего родного города в своих духовных силах и подготовить обращение горожан, он поднялся в воздух, разрубил свое тело на куски, кинул их на землю, дабы затем под восхищенными взглядами зрителей соединить их воедино[1]. Это чудо настолько тесно связано с традицией индийской магии, что стало типич-

---

* Ашвагхоша — буддийский поэт, драматург и философ (ок. II в. н. э.), автор знаменитой поэтической биографии Будды «Буддхачаритта» (*Прим. научн. ред.*)

** Капилавасту — столица государства шакьев на севере Индии, где жили царь Шуддходана и его жена Майя — родители Будды (*Прим. научн. ред.*)

ным для факиров. В знаменитом «чуде веревки» (*rope-trick*) факиров и бродячих циркачей создается иллюзия того, что веревка сама поднимается очень высоко в небо, маг заставляет своего юного ученика подниматься по ней на такую высоту, что тот исчезает из виду. Потом факир подбрасывает в воздух нож, и части тела молодого человека падают одна за другой на землю.

Суручи-Джатака (№ 498) рассказывает, что один факир, решив рассмешить сына царя Суручи, создал чудесным образом манговое дерево[2] и подбросил очень высоко в воздух клубок шерсти, привязав конец нити к одной из веток дерева. Карабкаясь по нити, жонглер исчезает в верхних ветвях дерева. Части его тела падают на землю, но тут другой факир собирает их, орошает водой, и человек воскресает[3].

«Чудо веревки» должно было быть весьма популярно в Индии в VIII–IX веков, поскольку Гаудапада (*Gauḍapāda*)* и Шанкара (*Śaṁkara*)**

---

* Гаудапада — индийский философ (ок. 800 г. н. э.), один из главных представителей древнейшей философской школы Индии — санкхья, считается автором некоторых частей упанишад и комментариев к ним. Возможно, являлся учителем Шанкары (*Прим. научн. ред.*)

** Шанкара (VIII–IX вв. н. э.) — знаменитый индийский религиозный реформатор и философ, один из главных учителей и проповедников философской школы адвайта-веданта, автор ряда трактатов и комментариев

не раз упоминают о нем, чтобы живее проиллюстрировать иллюзии, создаваемые майей (māyā)*[1]. Ибн-Батута (*Ibn Batutah*)** уверяет, что был свидетелем подобного чуда в XIV в. при дворе правителя Индии. Император Джахангир (*Jahangir*)*** описывает похожее зрелище в своих «Воспоминаниях». Поскольку, со времен Александра Македонского**** по крайней мере, Индия слыла классической страной магии, те,

---

Согласно учению Шанкары, человеческий дух тождествен мировому духу, составляет с ним одно целое, вне нашей души и верховного духа нет ничего, весь внешний мир есть лишь произведенные мировым духом формы, то есть — впечатление, иллюзия нашей души (майя). (*Прим. научн. ред.*)

* Майя — в ведийской мифологии способность к перевоплощению, свойственная сверхъестественным персонажам, иллюзия, обман. В философии обозначает иллюзорность бытия, вселенной, действительность, понимаемую как «грезу божества», и мир — как божественную игру (лила). (*Прим. научн. ред.*)

** Ибн-Батута — арабский писатель и путешественник. С 1324 по 1353 г. совершил большое путешествие по Востоку, в частности по Индии. Оставил подробное описание посещаемых им стран, сохранившееся во фрагментах. (*Прим. научн. ред.*)

*** Джахангир (1569–1627) — император из династии Великих Моголов, правивший в Индии с 1605 г. (*Прим. научн. ред.*)

**** Александр Македонский предпринял поход на Индию в 327–325 гг. до н. э., покорил племена, жившие к западу от р. Инд, и присоединил их территории к своей империи. (*Прим. научн. ред.*)

кто посещал ее, рассказывал, что являлся свидетелем многих факирских чудес. Весьма серьезный мистик Аль Халладж* отдал должное достаточному числу рассказов, из которых следует, что поехал он в Индию, дабы изучить белую магию, «для того чтобы привлечь людей к Богу». Л Массиньон резюмирует и переводит один такой рассказ, сохранившийся в «Китаб-аль-Оюн»: в соответствии с ним, Аль Халладж, прибыв однажды в Индию, «разузнал об одной женщине, пошел к ней, имел с ней беседу. И она велела ему прийти на следующий день. Тогда она вышла вместе с ним на берег моря, взяв с собой клубок ниток с узлами, как будто это была веревочная лестница Затем женщина эта произнесла какие-то слова и стала подниматься по нити вверх, ставя ноги на узлы, как на ступени, и поднималась она так до тех пор, пока не исчезла из нашего вида. И тогда Аль Халладж, обернувшись ко мне, произнес. "В Индию я приехал из-за этой женщины"»[5]

Здесь представляется совершенно необходимым вспомнить о весьма многочисленных свидетельствах о *rope-trick* в старой Индии и в современной. Йюль и Г. Кордие собрали дос-

---

* Аль Халладж (858–922) — выдающийся иранский суфий, казненный за свои проповеди (*Прим науч ред*)

таточно свидетельств о *rope-trick*, о которых упоминалось в англо-индийской прессе XIX века[6].

Р. Шмидт, А. Якоби и А. Лехманн расширили это досье, добавив в него множество примеров, относящихся не только к Индии[7], поскольку *rope-trick* — одно из типичных чудес факиров — распространен не только там. *Rope-trick* отмечался в Китае, в голландской Индии (Индонезии), в Ирландии и древней Мексике. Приведу описание этого чуда, свидетелем которого в Китае был Ибн Батута. Факир «взял деревянный шар со множеством отверстий, через которые были продернуты ремни. Он подбросил его в воздух, и шар взлетел так высоко, что исчез из вида <. > Когда в руке у факира остался только конец ремня, он приказал одному из своих помощников повиснуть на нем и начать взбираться по ремню вверх, что тот и проделал, также скрывшись в вышине. Факир трижды окликнул ученика, но ответа не получил, тогда он, как будто впав в ярость, взял в руку нож и также исчез в вышине. После этого сверху на землю упала рука ребенка, потом нога, потом другая рука, за ней другая нога, само тело и голова. Запыхавшийся факир, в перепачканной кровью одежде, спускается вниз. Тут эмир что-то приказывает ему, и факир собирает отдельные части тела своего помощника, приставляет их друг к другу, и вот

уже ребенок встает во весь рост на собственные ноги. Все это меня очень удивило, сердце у меня заколотилось, как и в тот раз при дворе индийского царя, где я был свидетелем аналогичного чуда.. »[8]

Голландский путешественник XVIII века Эд. Мельтон утверждает, что присутствовал на похожем представлении в Батавии, но показывала его группа китайских фокусников[9]. Почти аналогичные свидетельства встречаются у многих голландских путешественников, начиная с XVII и XVIII веков[10].

Знаменательно, что наличие «чуда веревки» подтверждается также в ирландском фольклоре. Наиболее известный рассказ о нем находится в собрании С. Г. О'Гради[11]. Чародей подкидывает в воздух шелковую нить, которая цепляется за облако. По этой нити он пускает вверх кролика, а за ним — собаку (напомним, что чародей, о котором говорит Джагангир в своих «Воспоминаниях», пускал вверх по нити собаку, за ней — свинью, за ней — пантеру, потом льва и тигра)[12]. Затем поднимались по ней юноша и девушка и тоже исчезали в облаках. Через некоторое время, обнаружив, что по недосмотру, допущенному юношей, собака съела кролика, чародей тоже начинает взбираться по шелковой нити вверх. Он отрезает юноше голову, но, по просьбе повелителя, возвращает ее на место и оживляет юношу.

В различных европейских странах были зафиксированы легенды, содержащие одну или две темы[13], характеризующие *rope-trick*, это: а) чародеи отрезают части собственного тела или проделывают то же с другим человеком, чтобы затем вернуть себя или другого к жизни, б) чародеи или колдуны поднимаются ввысь по струнам, нитям или веревкам и исчезают из вида. Ко второй теме мы еще вернемся. Все европейские легенды говорят о чародеях; легенды первого типа — вероятно, ученого происхождения. Вот какое представление давал в Готтингене маг Иоган Филадельфиа в 1777 году: он был разрублен на куски, и куски эти были сложены в бочку. Но когда бочку открыли, не дождавшись указанного срока, то нашли там только эмбрион, который не успел вырасти, так что маг так и не вернулся к жизни. В средние века рассказывали похожую историю из Вергилия, а Парацельс записал аналогичные рассказы о Семигорье[14]. Дербио в «Магических изысканиях» (*Discisitions magicae*) (1599) повествует о маге Зедехее из Иудеи, живщем во времена Людовика Боязливого; он подкидывал людей в воздух, отрезал от них различные части тела и затем вновь соединял тела воедино[15]. Сахагун говорит, что похожие представления имели место и среди ацтеков в Мексике. Речь всюду идет о магах, которых называют *мотетеки*, что значит

«те, кто разрубает себя на куски». *Мотеки* разрубали себя на куски и складывали их под покрывалом; затем исчезали под этим покрывалом сами и почти мгновенно показывались вновь, без единой царапины[16]. Джахангир отмечает такие же представления у магов в Бенгалии: разрубленный на куски человек покрывался чем-нибудь, маг залезал под покрывало и мгновение спустя человек этот уже стоял на своих собственных ногах[17].

Гипотезы

В качестве объяснения для «чуда веревки» предлагался либо факт коллективного внушения, либо невероятное мастерство фокусников[18]. А. Якоби, со своей стороны, отмечает, что большая часть описаний «чуда веревки», сделанных европейцами, носит фабульный характер[19]. Однако, каково бы ни было объяснение, на котором остановятся исследователи — внушение или искусство иллюзионистов, — что такое *rope-trick*, так пока и остается неясным. Почему был придуман такой фокус? Почему для представления публике, будь он осуществлен с помощью самовнушения или коллективного внушения, был выбран именно этот сценарий — восхождение по веревке, расчленение ученика, за которым следует его оживление?

Иначе говоря, «чудо веревки», в современной форме его существования в свидетельствах очевидцев или в описаниях фокуса, имеет свою историю, и история эта может быть прояснена лишь при рассмотрении ритуалов, символов и древних верований.

В «чуде веревки» необходимо рассмотреть два составляющих его элемента: 1) расчленение ученика; 2) восхождение на небо с помощью веревки. И тот и другой элементы характерны для шаманизма, его идеологии и ритуалов. Для начала проанализируем первый составляющий элемент, первую тему. Известно, что во время своих «инициальных наваждений» ученики шаманов присутствуют при расчленении собственного тела, совершаемом духами или демонами, которые исполняют роль учителя в процессе инициации; ученикам отрубают голову, рубят их тело на кусочки, очищают кости от мяса и т. д., и в конце концов «демоны» вновь собирают кости ученика и покрывают их новой плотью[20]. Этот ритуал представляет собой экстатический опыт инициальной структуры: за символической смертью ученика следует обновление его органов, и испытуемый возвращается к жизни. Небесполезно напомнить, что экстатические опыты такого же рода были распространены среди населения Австралии, у эскимосов, среди африканских племен и пле-

мен американских индейцев[21]. А это указывает на то, что подобная процедура инициации восходит к временам архаическим. Заслуживает особого внимания и то, что тантрический гималайский ритуал чод (*tchod*)* также включает в себя символическое расчленение неофита: он присутствует при том, что ему отрубают голову, что дакини (*dākinī*)** или другие демоны[22] расчленяют его. Таким образом, можно предположить, что шаманистский сценарий инициации с течением времени почти полностью лишился своего сакрального содержания, превратившись в фокус, показываемый факиром, — расчленение ученика и его оживление.

Что касается второго элемента, составляющего *rope-trick* — восхождение на небо с помощью веревки, то истолкование его не представляется столь очевидным. С одной стороны, су-

---

* Чод (*тиб.*, букв. «отсекать») — эзотерический обряд тибетского буддизма; цель обряда — «отсечь» связи и разрушить иллюзию двойственности сансары и нирваны (*Прим. научн. ред.*)

** Дакини — свирепые демонические существа женского пола, в буддийской мифологии вампирши — женское соответствие будд, бодхисатв и прочих мифологических персонажей. Дакини оказывают помощь сторонникам буддизма, но яростно выступают против всего, что связано с продолжением существования сансары, — бытия, связанного со страданием и нескончаемым кругом перерождений (*Прим. научн. ред.*)

ществует чрезвычайно распространенный архаический миф о дереве, веревке, горе, лестнице, мосте, которые в начале времен соединяли небеса и землю и по ним осуществлялась связь между людьми и богами. Из-за ошибки, совершенной мифическим предком, связь эта оборвалась — дерево было срублено, веревка или лиана разорваны[23]. Этот миф имел хождение не только в зонах, где был распространен шаманизм, однако в шаманистских мифологиях и экстатических шаманистских опытах он играет весьма заметную роль.

Тибетские мифы о космической веревке (струне)

В Индии и Тибете миф о лестнице или струне, соединяющих небо и землю, достаточно распространен. С неба Траястринса (*Trayastrimsa*)* по лестнице спускается Будда, желая «пробить дорогу людям»: с верха лестницы видны были

---

* Траястринса («тридцать три») — в буддийской мифологии название второго небесного мира в «сфере желаний» и обитающих в нем божеств. Находится на вершине горы Меру. В Траястринсе растет гигантское дерево Парияатра, под которым будда Шакьямуни проповедовал учение буддизма своей матери и другим божествам (*Прим. научн. ред.*)

все Миры Брахмы (Brahmaloka)*, а снизу — пропасти Ада, поскольку лестница была настоящей *axis mundi*, воздвигнутой в центре Вселенной[24]. Эта чудесная лестница фигурирует на горельефах Бхархута и Санчи**, в буддисткой тибетской живописи эта же лестница служит людям для восхождения на Небеса[25].

По предбуддийской тибетской традиции *бон****, вначале существовала нить (струна), соединяющая небо и землю. Боги спускались по этой нити на землю и встречались с людьми.

---

* Миры Брахмы — в буддийской мифологии высшие девалоки, миры богов, находящиеся в сансаре и населенные брахмами или «богами, имеющими тела брахмы», которые подчиняются законам кармы и включаются в цепь перерождений (*Прим. научн. ред.*)

** В Санчи и Бхархуте находятся древнейшие буддийские каменные ступы (III в. до н. э.), считающиеся классическим образцом раннебуддийских культовых сооружений. Ступа представляет собой каменное основание с решеткой вокруг, на котором возвышается купол, увенчанный опрокинутой пирамидой и навесами, символизирующими деление вселенной на сферы. Каменные стены и входные ворота покрыты символическими горельефами, изображающими буддийские сюжеты и эпизоды из жизни Будды (*Прим. научн. ред.*)

*** Бон — система религиозных представлений тибетцев, включающая в себя народные культы, шаманские верования, считается, что данная система существовала до прихода буддизма в Тибет; возможно ее иранское происхождение (*Прим. научн. ред.*)

После «падения» человека и появления смерти связь между небом и землей прервалась[26]. По всей видимости, первый Правитель Тибета тоже спустился по этой нити (струне) с Неба. И первые тибетские правители не умирали, они вновь поднимались на небо[27]. Но с тех пор, как нить порвалась, только души, когда люди умирают, могут подниматься в небо — на земле же остаются лишь людские бренные останки[28].

Во многих магических практиках, в частности в бон, до сих пор прибегают к попытке подняться в небо по магической нити (струне)[29], а также там бытует верование, что после смерти людей болезненных они возносятся на небо с помощью невидимой струны (нити)[30]

Все эти верования являются выражением разных аспектов одной и той же доктрины, которую можно резюмировать так: 1) во времена мифические сообщение между небом и землей было незатрудненным, так как нить (или дерево, или гора и т. д.) связывали землю с небом; 2) боги спускались на землю, а цари — тоже небесного происхождения — поднимались на небо по этой нити после того, как их миссия на земле была окончена; 3) вследствие некой катастрофы, которую можно сравнить с иудео-христианским «грехопадением», нить была порвана, и реально существовавшая связь между небом и землей стала невозможной; 4) ката-

строфа изменила и структуру Космоса (Небо–Земля окончательно разъединились), и человеческое существование, так как человек стал смертен; иначе говоря, человек познал разъединение души и тела, 5) и действительно, начиная с первичной катастрофы, только душа после смерти человека может подняться на небо; 6) тем не менее существуют некоторые привилегированные (богобоязненные люди и маги), кому и по сей день еще удается подняться в Небо с помощью нити (струны).

Судя по всему, теория, которую мы изложили, восходит к временам архаическим. Распространение ее отмечено на Тибете и в Центральной Азии, а также и в других районах мира. Идеология мистических шаманских практик была разработана на основе похожих мифологий — «рая» и «падения»[31]. Проблема слишком сложна, чтобы говорить о ней здесь. Да она напрямую и не связана с нашей темой. Здесь же достаточно подчеркнуть, что после «падения» нить (струна) стала доступна лишь для людей привилегированных — царей, магов, жрецов По нити человек может взобраться на Небо, а если уж не человек, то его душа Нить рассматривается как лучшее средство достижения Неба для встречи с богами Но не все могут ею воспользоваться — лишь ограниченное число «избранных».

Нить шамана племени негрито

Теперь приведу несколько аналогичных примеров, встреченных у примитивных народов. Во время ритуала исцеления шаман (*халак*) негров паханг держит между пальцами веревки, сплетенные из пальмовых волокон, или же, по другим источникам, очень тонкие нити. Эти нити и веревки тянутся до Бонсу (*Bonsu*) — небесного бога, который живет над семью небесными этажами. И пока длится сеанс исцеления, *халак* через эти нити или веревки напрямую связан с небесным богом, который и спускает шаману эти нити, а после исцеления снова забирает их себе[32].

Это должно означать, что исцеление произведено шаманом в то время, когда он находился в общении с небесным богом, и произошло оно именно благодаря этому общению. Во время же самого исцеления *халак* использует также и магические камни, из которых, как считается, был сложен трон высшего существа или же сам небесный свод[33]. В общем главным элементом исцеления является религиозный опыт шамана, он чувствует себя напрямую связанным с Небом и небесными существами. И сила его происходит оттого, что он *держит в своей ладони предмет, упавший с неба*, — будь то нить, веревка или камень, отделенный от небесного свода.

Не будем обсуждать здесь древность этого культа. Как известно, некоторые элементы малайского шаманизма представляют собой недавние влияния. Концепция семи ступеней (этажей) неба, например, индийского происхождения[34]. Тем не менее главное содержание ритуала негритянского *халака* — архаическое, поскольку магические камни, упавшие с неба, играют важную роль в ритуалах инициации целителей в Австралии и среди племен аборигенов Южной Америки.[35]

И, как мы это увидим позже, австралийским целителям также известна магическая нить, с помощью которой они могут подниматься в воздух и даже взбираться на небо

Обладание веревкой (нитями) заведомо предполагает весьма богатый религиозный опыт *халака* Предшествует ему «божественный выбор» Феномен «божественного выбора» слишком хорошо известен, чтобы останавливаться на нем здесь. Речь всегда идет о неком «призыве» («зове») сверхъестественных существ, который сопровождается целым рядом психопатологических симптомов[36]. Для нашего же исследования заслуживающим внимания представляется тот факт, что в некоторых видах шаманизма «божественный выбор» заявляет о себе в форме видения, в котором избраннику является нить, спускающаяся с небес Лен-

ша де Мария-Басти (*Lepcha de Maria-Basti*) повествует, что за этим следует: «Если человеку бывает видение и в нем он видит, как спускается к нему с неба нить, он должен истолковать этот знак как небесный приказ стать шаманом (*Bongthing* или *Мип*). Те, кто был избран подобным образом, должны подчиниться этому приказу и посвятить свою жизнь шаманству. Бывает человеку и другое видение: он видит, как нить с небес спускается на другого человека. В этом случае он обязан рассказать о своем видении этому человеку, который, в свою очередь, этому велению должен подчиниться. Если же в то время, как нить спускается с неба на человека, кто-то рвет ее, то человек, на кого спускалась эта нить, скоропостижно умрет»[37].

Это свидетельство выявляет следующие положения: 1) мистическое призвание является результатом божественного выбора; 2) выбор этот передается через видение нити, спускающейся с небес на голову будущему шаману; 3) спускающаяся нить несет в себе фатальное известие: будто судьба вдруг открылась перед этим человеком; 4) и действительно, избранник чувствует, что он утерял свою личную свободу, он чувствует себя «прикованным», как «пленник», связанный волей другого. Нить, спустившаяся с небес, свидетельствует, что «призвание» шамана было решено богами. И, как по-

казывает вся история шаманизма, противостоять этому божественному решению равносильно смерти.

Индия: космические нити и пневматическое ткачество

В космологических и физиологических представлениях древних индусов образ веревки (струны) и нити используется повсеместно. Резюмируя, можно сказать, что нить (струна, веревка) играет роль «приводного ремня» всего живого — и Космоса, и человека. Подобные определяющие образы служат как для выявления структуры Вселенной, так и для описания той специфической ситуации, в которой находится человек во Вселенной. Образы нити и веревки (струны) смогли выразить то, что философия будет пытаться объяснить много позже, а именно: все сущее по природе своей произведено или «спроецировано», «соткано» Высшим разумом, и любое существование во времени подразумевает наличие «нити» или «управления». Тем не менее среди многих аналогичных тем важно подчеркнуть следующее.

1. Космические нити (то есть Ветры) поддерживают Вселенную точно так же, как дыхание поддерживает и оживляет человеческое тело

Идентичность дыханий-пран и Ветров* отмечалось уже в Атхарваведе [Атхарваведа, XI, 4.15]**. Органы держатся вместе благодаря дыханиям, то есть, в последней инстанции, благодаря Атману. «Мне ведома существующая натянутая нить, на которой держатся живые существа, и ведома мне нить нитей, которая есть Великий Брахман» [Атхарваведа, X, 8, 38]. Нить эта (*sūtra*) является Атманом и в Брихадараньяка-упанишаде [Брихадараньяка-упанишада, III, 7, 1]; учение о сутратмане (*sūtrātman*) сформулировано ясно: «Знаешь ли ты, Капья, ту нить, которой соединен этот мир с другим и все существа? <...> Тот, кому нить эта ведома, кому ведом этот внутренний движитель, тот знает Брахмана, миры ведомы ему, он знает и богов, и Атман, он знает все».

---

* В ведийской и индуистской мифологии персонификацией ветра является бог Ваю, который породил марутов — божества бури, ветров, грома и молнии. Сам Ваю есть жизненное дыхание (прана) и возник из дыхания Пуруши, первочеловека, из которого возникли элементы космоса и который, таким образом, стал символом перехода от единой целостности к множественной расчлененности. Более поздняя традиция отождествляет Пурушу с Атманом (*Прим. научн. ред.*)

** Атхарваведа — четвертая из вед, содержащая в основном магические заклинания против вредоносных божеств, болезней, диких зверей, вражеских козней и т. п., а также заговоры целебного свойства (*Прим. научн. ред.*)

2. Когда наступит Конец Света, струны ветров будут обрублены (*vraścanam vātarajjūnām*), Вселенная распадется на куски [Майтри-упанишада, I, 4]. И поскольку «воздух, как нить, соединяет этот мир с другим и им соединены меж собою все существа <...>, то говорят, когда человек умирает, что все его члены лишились дыхания, расслабились (*vyasramsisata-asya-aṅgāni*), поскольку именно Воздух (=дыхание) соединяет эти члены, как нить» [Брихадараньяка-упанишада III, 7, 2] [38] Добавим, что похожие идеи встречаются в Китае. Чжуан Цзы [III, 4] утверждает, что «древние описывают смерть как результат ослабления натяжения нити, на которую Бог подвесил жизнь».

3. Миры привязаны к Солнцу нитью. Как это неоднократно повторяет Шатапатха-брахмана, «Солнце держит миры в своей власти посредством нити. Следовательно, нить эта ничто иное, как ветер» (*vāyuh*) [Шатапатха-брахмана, VIII, 7, 3, 10; см. также VII, 3, 2, 13]. «Солнце суть центральное звено, поскольку миры присоединены к Солнцу за четыре главные точки»[39] [Шатапатха-брахмана, VI, 7, 1, 17].

Солнце называется «хорошо сотканным», «поскольку оно ткет дни и ночи напролет» [ibid, IX, 4, 1, 8]. Эта аллюзия на соединение дней и ночей (света и тьмы) едина с ведийским образом двух сестер — Ночи и Зари, — которые «как

две довольные пряхи прядут вместе тугую нить» [Ригведа, II, 8, 6], прядут время[40].

4. Поскольку Солнце связало Мир с самим собой посредством нити, само Солнце является космическим Прядильщиком (Ткачом), и тысячи раз было сравнено с пауком. «Ткач полотна тот, кто светит вверху, поскольку он распространяется по мирам, как нить по полотну» [Шатапатха-брахмана, XIV, 2, 2, 22]. Жертвенная гатха*, упоминаемая в Каушитаки-брахмане [XIX, 3], говорит о Солнце (=Году) как о пауке Многие упанишады используют образ паука и его паутины, но в соответствии с той религиозной направленностью, которая соответствует каждой из них. С пауком сравнивают либо Атман, либо «неизбывное» (*aksara*), либо Бога. «Как паук поднимается по своей нити, <...> точно так же из Атмана исходят все дыхания, все миры, все боги, все существа» [Брихадараньяка-упанишада II, 1, 20; ср. Майтри-упанишада, VI, 32]. «Совсем как паук испускает и втягивает в себя [нить] (*srjate grhnate*, букв. "изливает и иссушает") <...>, точно так же все берет начало в мире неиссякаемого (*aksarāt*)» [Мундака-упанишада, I, 1, 7]. Для теистической упанишады, такой как Шветашватара, «на па-

---

* Гатха (*санскр.*) — стих, песня, стихотворная вставка в прозаическое произведение (*Прим. научн. ред.*)

ука похож Бог единый, который сам себя окутывает нитями, исходящими из первородной Ткани (Материи)» [VI, 10, пер. L. Siburn].

5. И наконец, некоторое число постведийских текстов идентифицируют космического Ткача либо с Атманом или Брахманом, либо с воплощенным Богом, таким как Кришна из Бхагават-гиты. В то время как Гарги в знаменитом отрывке из Брихадараньяка-упанишады задает свой вопрос: «Яджнявалкья*, если Воды суть нить, из которой все соткано, то на какой нити держатся сами Воды?» Яджнявалкья отвечает ему: «На воздухе». И Яджнявалкья объясняет теперь, что воздух держится на нитях небесных Миров, те же нанизаны на Миры Гандхарвов*, Миры Гандхарвов нанизаны на нити Миров Солнца и так далее, пока

---

* Яджнявалкья — знаменитый индийский мыслитель, видный представитель философии упанишад, ее идеалистического направления. Взгляды Яджнявалкьи в форме диалогов излагаются в нескольких разделах Брихадараньяка-упанишады, одного из самых авторитетных текстов индийской философской традиции (*Прим. научн. ред.*)

** Миры гандхарвов (гандхарвалока) в восьмичленной системе деления вселенной, унаследованной системами санкхья и веданта, — один из средних миров, населенный классом полубогов, небесных духов, соотносимых с воздухом, лесами, водами и солнечным светом. В более поздней традиции гандхарвы также являются небесными певцами и музыкантами (*Прим. научн. ред.*)

не дойдем до миров Брахмы. Но когда Гарги спрашивает его: «А на какой нити держатся миры Брахмы?» — Яджнявалкья отказывается отвечать ему. «О Гарги, не спрашивай об этом слишком много, может лопнуть голова. Ты таким образом спрашиваешь о божественном, сверх которого уже не о чем спрашивать». Но тут же [III, 7, 1], в следующем параграфе, Яджнявалкья утверждает, что настоящей причиной Мира (Вселенной) является «внутренний движитель» (*antaryāminam*). И этим «внутренним движителем» является сутратман, Атман, представляемый как нить.

В Бхагавад-гите сам Бог «ткет» Мир. Кришна сам себя провозглашает Высшим Существом, «которым соткан Мир» (*yena sarvam idam tatam*) [Бхагавад-гита, VIII, 22]. «Мною все это соткано» (*mayā tatam idaṃ sarvam*) [Бхагавад-гита, IX, 4]. А после блестящей теофании (славления бога) XI песни Арджуна* восклицает: «Ты Бог первозданный, Древний Дух <...>, тобою же все было соткано» (*tvayā tataṃ viśvam*, XI, 38).[41]

---

* Арджуна — герой древнеиндийского эпоса Махабхарата, третий среди братьев-пандавов, идеальный воин, имеющий полубожественное происхождение. В основной битве эпоса на поле Куру Кришна, ставший возничим на колеснице Арджуны, возвещает ему свое божественное откровение — Бхагавад-гиту (*Прим. науч. ред.*)

Ткачество и обусловленность

Как очевидно, Первозданный Ткач оказывается в том же положении, в каком выступал Космический Паук: он уподобляем то Солнцу, то внеличностному принципу (Атман — Брахман), то личности самого Бога. Однако, какова бы ни была его природа или та форма, которую он выбирает для существования, во всех контекстах Создатель является «Ткачом», что значит, будто он держит нити или невидимые струны (веревки), которыми прикреплены к нему Миры и существа, что он создал (точнее – «исторг» из себя).

Быть созданными и существовать во времени, *длиться* — значит быть «продуцированными» Создателем и не порывать с ним связь, которая как бы воплощается в нити. Даже когда — уже во времена брахман, но особенно в упанишадах — основная тяжесть падает на необходимость «соединить» и объединить действия дыхания (ветров) для того, чтобы вылепить (изваять) бессмертное существо — Атман, — речь постоянно идет о «процессе творения»: творится средство доступа к способу трансущностного существования, производится инструмент, с помощью которого достигается бессмертие. Замечательно, что даже в упанишадах (где стоит совершенно другая проблема: как выразить

неизречимый опыт открытия и познания самого себя) образ нити используется в связи с Атманом. Кажется, что основные течения архаической индийской духовности взросли на той идее, что все живое, реальное, существующее (либо во времени, либо во вневременье) является, в основном, сущностями сотворенными и управляемыми. Прежде чем понять, что существо единично, индийская философская мысль приходит к выводу, что разъединение и несвязанные между собою существования (действия) эквивалентны не-существованию; что для настоящего существования необходимо единение и интеграция. И наиболее адекватными образами для выражения всего этого стали нить, паук, утóк, ткачество. Паутина с чрезвычайной наглядностью показывала возможность «объединения» пространства, начиная с Центра, в котором соединяются между собой четыре главные точки.

Образы, мифы, умственные построения

Эти образы и построения являются результатами глубоко пережитого опыта. Каждый раз, когда человек осознает свою собственную экзистенциальную ситуацию, то есть лишь ему присущий способ существования в Космосе, и ста-

рается этому способу существования подвести итог, он прибегает для выражения главных итогов этого опыта к образам и мирам, которые в дальнейшем займут особое место в духовной традиции человечества. Внимательный анализ позволит вновь открыть те экзистенциальные ситуации, которые обусловили индийскую символику нити и ткачества

Космогонический акт, так же, как и Космос, символизируется процессом ткачества. Для брахман Вселенная существует потому, что все ее части подчинены центру, потому что благодаря жертвоприношению пространственно-временная ось оказалась «установленной» (натянутой). Однако эта концепция тканой Вселенной и воссоединения Праджапати через таинственную магию жертвоприношения не столь древняя. Праджапати, который, создав мир, богов и живые существа, исчерпал сам себя и утерял возможность действовать, представляет собой идею, характерную исключительно для брахман. Однако даже для брахман Вселенную создал Праджапати, и жертвоприношение лишь продлевает ее существование. Прославление всемогущего жертвоприношения не должно заслонять от нас тот факт, что и в брахманах Космос не существует сам по себе, а имеет своего автора.

Солнце, Боги или Брахман «ткут» мир. Таким образом, результат ткачества неразрывно связан

с его творцом, ткань — с ткачом. Вселенная кем-то создана, но это не все: она привязана нитями к своему творцу. Творение остается связанным с Творцом: оно соединено с ним пуповиной. Это важно, так как означает, что ни миры, ни существа не «свободны» и не могут ими быть. Они не могут приходить в движение по своей собственной воле. Жизнь в них поддерживается благодаря той нити, что соединяет их с Творцом, с их Автором, но и он, Автор, зависит от этих миров и существ. «Жить» означает, таким образом, быть «сотканным» таинственной силой, что соткала Вселенную, Время и Жизнь, или же — быть соединенным невидимой нитью с Космократором (Солнцем, Брахманом, самим Богом). И в том и в другом случае «жить» — значит зависеть от кого-то другого, значит быть им обусловленным.

Этим «другим» может быть Бог или внеличностное начало, таинственное, весьма трудно определимое, присутствие которого тем не менее чувствуется во всяком существовании, во времени; и действительно, всякое существо чувствует, что оно является результатом как его собственных поступков, так и еще чего-то; что оно «соткано», то есть неразрывно связано со своим собственным прошлым; и существо это чувствует, что состоит из «ткани», и ткань эта на каком-то уровне развития философской индийской мысли осмысляется как неразрыв-

ная в том понимании, что «ткань» не рвется со смертью индивидуума, а соединяет нитью одно существование с другим, составляя таким образом причину существования этого индивидуума в его бесчисленных воплощениях.

Возможно, что один из корней идеи кармы следует искать в философских умозаключениях о космическом ткачестве и о существовании ткани, которая состоит из непрерывного ряда жертвоприношений. Мы не затрагиваем здесь идею кармы. Отметим только, что эта идея не находит своего воплощения среди жрецов, которые чувствуют, что связаны нитями с самим Богом; она возникает в умах лишь тогда, когда выясняется, что человек является результатом своих собственных ритуальных актов, то есть когда человек начинает чувствовать, что связан сам с самим собой.

Та настойчивость, с которой предаются размышлению на эту тему — что любой человек включен в ряд происшествий во времени, что он представляет собой часть ткани, что он не может уйти от собственного прошлого, — доказывает, что размышления эти, эта мысль не может более удовлетвориться ритуальными решениями, которые обслуживают примитивные и архаические общества и состоят в периодической регенерации Времени (регенерации, которая подразумевает отмену прошлого)[42].

Образы нити, веревки (струны), лианы, тканого полотна амбивалентны: они отражают как привилегированное положение (соединение с Богом, связь с космическим *Urgrund*), так и положение жалкое, трагическое (человек оказывается прикованным к чему-то, его существование обусловлено, предрасположено и т. д.). И в том и в другом случае *человек не свободен*. Но в первом случае человек живет *в постоянной связи со своим Творцом*, или же с космическим *Urgrund*, — а во втором — наоборот: он чувствует себя *узником предопределенности*, чувствует себя скованным «чарами» или же своим собственным прошлым (суммой своих поступков).

Аналогичная амбивалентность проявляется в других образах индийской символики связывания, чему было посвящено наше предшествующее исследование[43].

Варуна, так же как Вритра и божества смерти*, является «хозяином нитей»: божества эти

---

* Владыкой царства мертвых в древнеиндийской мифологии является Яма, «первый, кто умер» и открыл путь смерти для других. В позднейшей традиции Яма называется не только царем, но и судьей царства мертвых и, таким образом, принимает на себя функции ведийского Варуны, хранителя высшего закона и мирового порядка. С Ямой связаны боги Кала («время»), Антака («умерщвляющий») и Мритью («смерть»), символизирующие специфические аспекты божественной активности Ямы (*Прим. научн. ред.*)

связывают и парализуют живые существа, они спеленывают мертвых, а Вритра «сковывает» Воды. В этих индийских символах соединения преобладают магические элементы. связанный человек парализован, обречен на смерть. И действительно, те же самые образы и формулы связи, соединения можно найти в колдовских обрядах, демонологии и мифологии смерти. И тем не менее именно Варуна и Индра* освобождают людей от пут, «дают им свободу» (Индра «освобождает» также и Воды, «скованные» Вритрой в глубине гор). Это позволяет сказать, что божества эти имеют «власть связывать на земле <.. > и на небесах» [Магфей, XVI, 19 и далее]

Другой пример: йога является совершеннейшим средством для освобождения от того рабства, коим является любое человеческое существование. Через йогу достигается абсолютная свобода. Но сам термин «йога» в некотором смысле указывает на действия «связывания».

---

* Индра — в древнеиндийской мифологии бог грома и молнии, глава богов Индра воплощает прежде всего воинскую функцию, он — бог битвы, участвует в многочисленных сражениях против демонов и чуждых ариям племен Центральным сюжетом мифов об Индре является его поединок с демоном Вритрой, преградившим течение рек. Победе над Вритрой придается космогоническое значение (*Прим научн ред*)

санскритский корень «*yuj*» (соединять) связан также с латинским *jungere, jugum* и *joug* (ярмо), *yore*. Это становится понятным, если вспомнить, что йога является прежде всего техникой, которая направлена на совершенное владение телом, на «взаимоподчинение» органов тела человека его психо-ментальным способностям. Речь, таким образом, идет о соединении, объединении действий и активности органов и психо-ментального потока. *Yukta* значит «соединенный», «объединенный»; но этот же термин обозначает и состояние единения с Богом.

Нити и марионетки

Все эти образы — как Ветров, так и космических нитей, как воздуха, из которого соткаты органы и который держит их собранными воедино, так и Атмана, выступающего в виде нити, а также Паука, Солнца и богов-ткачей — совпадают с другими архаическими представлениями, такими как Нить Жизни, судьба, которая соткана богами-пряхами или же феями-пряхами и т. д. Тема эта слишком обширна, чтобы ее здесь затрагивать. Однако коротко остановимся на роли струны (веревки) и нити в магии. Считается, что колдуны не только могут заколдовать свои жертвы с помощью нитей (веревок) и узлов, но с помощью веревки

они могут и летать по воздуху или исчезать в небесах. Во множестве европейских легенд, средневековых и более поздних, колдуны и колдуньи ускользают из своих темниц и даже с объятого пламенем костра благодаря тому, что кто-то бросает им нить или веревку[44]. Эта фольклорная тема удивительно напоминает индийское *rope-trick*

Как мы только что видели, веревка является не только лучшим средством для связи неба с землей; это ключевой образ, который присутствует в умозаключениях, касающихся космической жизни, человеческого существования и человеческой судьбы, метафизического знания (*sūtrātman*) и, в более широком смысле, тайного знания и магической власти. На уровне архаических культур тайное знание и магическая власть всегда подразумевают способность летать по воздуху и подниматься в небо[45]. Именно ритуалом восхождения на небо является и шаманское действо залезания на дерево И немаловажен тот факт, что в традиционных индийских представлениях залезание на дерево символизирует собой обладание не только магической силой, но и метафизическим знанием. Мы видели, как фокусник из Суручи-джатаки залезает на дерево с помощью волшебной веревки и затем исчезает из вида в вышине. Здесь мы имеем дело с фольклорной темой, ко-

торая, впрочем, также встречается и в ученых текстах В Панчавимша-брахмане [XIV, I, 12–13], например, когда речь идет о тех, кто взбирается на вершину высокого Дерева, уточняется, что тем, у кого есть крылья, то есть тем, кто облечен знанием, удается взлететь, не обладающие же крыльями обречены упасть на землю. Мы встречаемся здесь опять с тем же самым эпизодом: забраться на дерево, получить эзотерическое знание, подняться на небо — учитывая контекст индийской идеологии, значит перейти из этого мира в другой и обрести освобождение. Таким образом, как мы только что видели, мы встречаемся с одним и тем же эпизодом у всех колдунов примитивных обществ.

Небесполезно было бы попытаться сравнить образы и философские индийские умозаключения с символикой ткачества и связывания (нитью, веревкой) в греческой и германской мифологии. Мы уже затрагивали эту проблему ранее. В работе Ониана «Происхождение европейской мысли» содержится также большое число глубоко проанализированных фактов и разнообразных свидетельств о проведении ритуалов и наличии символики связывания, ткачества, прядения у древних греков и у древних народов, населявших Европу, — пусть факты эти и самостоятельны, объединяет их много общего*. Проблематика эта обширна, и мы не претендуем

на исчерпывающее ее освещение во всей сложности. Напомним лишь, что образ нити (веревки), которой связан с верховным божеством (или Солнцем) Космос и человек, отмечался также и в Древней Греции. Платон использует этот образ, желая показать одновременно и человеческое поведение, и способ его совершенствования. «Рассмотрим, — пишет он, — каждого из нас — одушевленное существо, как марионетку, изготовленную богами: что бы ни побудило их на это — желание избавиться от нас или найти серьезное приложение своим силам, мы об этом никогда не узнаем правду! Однако знаем мы совершенно определенно, что то состояние, о котором я говорил, пребывает в нас наподобие внутренней веревки или нитей — потяни за них, и мы начнем действовать, а потяни в другую сторону, и нас уже влечет в противоположную сторону к прямо противоположным действиям; тут-то и надо искать ту разницу, что существует между добродетелью и пороком. В действительности же <...> существует лишь одна нить, которой мы должны всегда действовать, если она приведена в движение, от нее же ни в коем случае нельзя и освобождаться, хотя напряжение других, бывает, и желательно ослабить, и нить эта не что иное, как *золотая и священная нить* разума...» [Платон, Законы; курсив в цитате. — *М. Э.*].

*Aurea catena Homeri**

Платоновский образ, бесспорно, происходит от легендарной «золотой нити», с помощью которой Зевс мог притянуть к себе любую вещь. Вспоминается начало VIII Песни «Илиады»: собрав на Олимпе всех богов, Зевс запрещает им помогать как троянцам, так и данайцам, и угрожает строптивым сбросить их в Тартар. Так как, продолжает Зевс, «вам известно, насколько я сильнее всех богов. Хотите, боги, испытайте меня, и вы увидите сами. Привяжите к небесам золотой канат, затем уцепитесь за него все вместе: и боги, и богини, все равно, как бы вы ни старались, вам не удастся сбросить высшее божество Зевса на землю. Однако, если же я действительно того захочу, я сам потяну со всей силой канат к себе и тогда я втяну к себе <на Небо> и землю, и море, и всех вас сразу. А затем я привяжу этот канат к вершинам Олимпа, и все на ваши муки будет отдано на волю воздушной стихии. Настолько я сильнее всех людей, настолько я сильнее всех богов, и все это так же верно!»**. Как можно заметить, речь здесь идет о переосмыслении юношеской игры в пе

---

* Золотая цепь Гомера (*Прим. научн. ред.*)

** Приводится свободный пересказ VIII Песни «Илиады», сделанный самим М. Элиаде.

ретягивание каната. Грекам, как и нам, действительно «была известна игра в перетягивание каната, когда к разным его концам, чтобы померяться друг с другом силами, становятся две разные группы людей Провести такое испытание подбивает приглашенных Зевс. Только перетягивание на этот раз будет происходить не горизонтально, а вертикально, Зевс при этом останется на Небесах в одиночестве, в то время как другие боги будут внизу цепляться за землю. Зевс же в этом случае покажет свою силу и втянет к себе на Олимп и богов, и землю, он привяжет все это, как трофей, к одной из вершин священной горы»[47].

Вполне возможно, что в этой истории отражается полустертый из памяти потомков сюжет индоевропейской мифологии Однако для нашего исследования наибольший интерес представляют символические толкования значения золотой веревки. И действительно, с архаических времен в Зевсовой золотой веревке видели «то нить, которая связывает Вселенную в неразделимое целое, то воплощение тех нитей, что привязывают человека к высшим силам» [Leveque, op. cit., p. 11]. Так, в орфической поэме, которую ученые называют «Рапсодической теологией», Зевс вопрошает, обращаясь к Ночи: «О мать, самая высокая из всех божеств, о божественная Ночь, скажи мне, каким образом сле-

дует мне установить свою гордую власть над бессмертными? Каким образом следует вести дела так, чтобы все было едино и состояло из самостоятельных частей? — Непременно окружи всякую вещь эфиром, затем в середину помести небо, и бесконечную сушу, и море, и все созвездия, что венчают небеса. Но, когда ты крепко обвяжешь каждую вещь золотой цепью и прикуешь их к эфиру...» [Leveque, op. cit, p. 14]

Бесспорно, что представление это восходит к временам архаическим, поскольку Зевс обращается за советом к космологическому божеству — Ночи. «Духовно мы близки Ночи, что показывает XIV песнь "Илиады", и Ночь достаточно могущественна, поскольку она может спасти Гипноса от ярости главы над богами <...>; близки мы и к Ночи из "Теогонии" Господа» [см.: ibid., p. 116]. Вполне возможно, что часть «Рапсодической Теогонии», о которой мы говорили, восходит, если не по своей форме, то по выявляемым ею элементам, к глубокой древности, возможно даже к VI веку до н. э. Возможно, что образ золотой цепи, используемый Гомером для космологических объяснений, использовался орфиками приблизительно в конце архаического времени [Leveque, op. cit., p 15].

Платон в своем «Теэтете» уподобляет золотую цепь солнцу. Сократ спрашивает у юного

Теэтета: «Не увенчаю ли я все с живостью доказывая тебе, что Гомер своей пресловутой золотой цепью хочет обозначить лишь Солнце, ясно показывая таким образом, что все живет и пребывает живым, как среди богов, так и среди людей, столь долго, сколько пребывает небесная сфера и солнце, но стоит лишь сдержать их, как будто связав, как придет в упадок всякая вещь, а то, что останется, будет, как говорится, лежать в полном разрушении» [Платон, Теэтет]

В своем трактате «Государство» [X, 616] Платон хотя и не упоминает ни солнце, ни золотую цепь, пользуется похожим образом. Объясняя структуру Вселенной, он говорит «о свете, который распространяется сверху, проходит землю, и свет этот прямой как колонна и весьма похож на радугу, однако же блестит он ярче и сам чище. Доходят они до этого света через день пути; и там, в середине этого света, они видят окончания тех связующих нитей, что протянуты из этой точки неба; потому что *этот свет и был связующей нитью, которая держала небо, как веревки, что держат триеры, — так же эта связующая нить держала вращающиеся сферы*» (*курсив М. Э.*). Таким образом, Платон дважды использует образ светящейся веревки, что связывает Вселенную воедино и соединяет разные ее части в единое целое Добавим, что другие греческие авторы представляли в образе золо-

той цепи планеты, или же четыре элемента, или же неподвижный аристотелевский движитель, или же *heimarmene*.

Другое толкование образа золотой цепи, а именно — толкование ее как духовной связи Земли и Неба, связи, существующей между человеком и высшими силами, расширяет и дополняет космогоническую символику. Макробий в своем «Комментарии к сну Скипиона» утверждает, что «поскольку все связано между собой непрерывными последовательностями и перерождается в зависимости от уровня, следуя от первой степени к последней, внимательный и рассудительный наблюдатель обнаружит, что все, начиная с высшего Божества до <проявления> самой низкой жизни, все соединено между собой и сцеплено взаимными и навечно спаянными связями, это и есть та восхитительная золотая цепь, которую, как представляет себе это Гомер, присоединил Бог своей рукой к небесному своду, и спускается она теперь до земли» [I, 14, 15, а также см.: Leverque, op cit , p. 46]. Та же мысль высказывается в «Комментариях к Горгиасу» Олимпиодора и в «Комментариях к Тимею»Прокла [Leverque, op. cit , p 47–48]. С другой стороны, небезынтересно обратить наше внимание на то, что для Псевдо-Дионисa Ареопагита образ золотой цепи символизировал молитву. Вот что он писал в «Священных

именах»: «Постараемся же с помощью наших молитв подняться на вершину этих божественных и благонесущих лучей так же, как если бы, сумев схватиться двумя руками за безмерно сияющую цепь, свисающую к нам с Небес, мы смогли бы подтянуть ее к себе, перехватывая поочередно то одной, то другой рукой, у нас могло бы возникнуть ощущение, что это мы тянем ее книзу, на самом же деле все наши усилия не смогут даже сдвинуть ее, поскольку она снизу доверху будет видна вся, и это уж скорее мы сами будем подниматься к высочайшему сиянию совершенного света. Точно так же, как если бы мы были на судне и нам бросили бы спасательные веревки с какой-нибудь скалы — не мы бы подтягивали эту скалу к себе, а нас, и с нами корабль, на котором мы находимся, подтягивали бы к ней» [Ареопагит, Священные имена, 3, 1].

Заметим, что греческие мыслители и теософы в течение длительного времени подвергали интерпретации уважаемый гомеровский миф о золотой цепи совершенно так же, как в индийской философии постоянно использовались архаические образы веревки, нити, ткачества. И совершенно как в Индии, хотя и в иной перспективе, образ золотой веревки служил отправной точкой как для космологических теорий, так и для описаний человеческого пове-

дения Добавим, что *aurea catena Homeri* продолжала питать философскую мысль вплоть до XVIII века. Анонимный опус розенкрейцеровского толка «*Auera catena Homeri*, или Одно описание о происхождении природы и природных вещей» (*Auera catena Homeri, oder Eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und naturlichen Dingen*) сыграл важную роль в формировании мировоззрения юного Гете

«Астральная нить»

Образ нити временами используется для обозначения той зависимости, что существует между духом (*nous*) и душой (*psyche*) Плутарх в своем небольшом труде «О демоне Сократа» утверждает, что часть астрального тела, погруженная в плотскую оболочку человека, имеет название *psyche*, а вот неиспорченная его часть зовется *nous*. «И, — продолжает Плутарх, — трепещет над головой человека и касается его макушки, ее можно сравнить с нитью, которую следует держать в руках, не выпуская, а поскольку нить эта податлива, но не зависима от плотских аппетитов, то с помощью ее можно направлять нижнюю часть разума».

Вполне возможно, что концепция *nous*, выступающего в виде нити, была, на основе Плутархова текста, развита неоплатониками и рас-

ширена до понимания людей как марионеток в руках Господних и золотой нити разума. Не исключено, однако, что этот образ мог стать и воплощением неких парапсихологических опытов. Действительно, если судить по исследованиям д-ра Г. Кэррингтона и Сильвена Дж. Мальдуна[48], которые не так давно стали предметом обсуждения Рейнера С. Джонсона, то существуют люди, которые обладают способностью чувствовать нечто вроде нити, связывающей физическое тело с тонким телом (или с тем, что называется на псевдо-оккультистском жаргоне «астральным телом»), и одновременно с этим чувствованием наблюдать его. По выражению Рэйнера Джонсона, «он (С. Дж. Мальдун) утверждает, что существует некая очень гибкая струна или астральная нить, соединяющая голову астрального тела с головой тела физического. Натяжение этой нити и ее контроль ощущается в пределах круга восьми-пятнадцати шагов в диаметре. Стоит же только выйти за пределы этого круга, как тебя охватывает ощущение свободы, хотя нить никуда не девается и, даже если она очень тонка, толщину свою сохраняет постоянной <...> Но как только астральное тело выходит за пределы действия нити < ..>, она истончается и постепенно приобретает структуру простой нити, что, естественно, ведет к тому, что поток энер-

гии, идущий от тела астрального к телу физическому, значительно уменьшается <...>, смерть физического тела, возможно, и провоцируется обрывом астральной нити»[49].

Не будем обсуждать меру правдивости подобных опытов. Остановимся на их констатации, добавим лишь, что некоторые из наших западных современников утверждают, будто чувствуют и видят эту тонкую нить. Воображаемый мир и промежуточный мир сверхчувствительных опытов не менее реален, чем мир физический. Конечно, и тут можно было бы возразить, что только что процитированные нами авторы неосознанно или, наоборот, осмысленно «придумали» свои опыты вследствие чтения Плутарха или других аналогичных текстов.

Магические нити

Это, однако, не преуменьшает достоверность подобных парапсихологических опытов. Ведь австралийские целители тоже говорят о нити, чудесным образом связывающей их тела. После работ Говитта известно, что целители располагают магической нитью, с помощью которой они, по их утверждению, взбираются на Небо[50].

Недавние исследования Рональда Берндта и профессора Элкина принесли сенсационные

уточнения по поводу этой магической нити. Вот какое описание ее дает Элкин: «Во время инициации целителей на юго-востоке Австралии в них с помощью песнопений заставляют проявиться нить. Эта нить дает возможность совершать чудесные подвиги: например, целители получают возможность исторгать из своего живота огонь на манер электрического разряда. Есть и более интересные факты: это использование нити, чтобы подняться с ее помощью к небу или же на вершины деревьев, или же в воздух. Во время прохождения инициации, в самый разгар церемонии колдун ложится под деревом на спину, поднимает нить и взбирается по ней до гнезда, находящегося на верхушке дерева, затем он перебирается на другие деревья и на заходе солнца спускается вниз по стволу. Только целители могут стать свидетелями этого подвига, которому предшествует и которое завершает верчение (*bull-roarer*) и прочие выражения эмоционального возбуждения.

В описаниях этих деталей, записанных Р. Берндтом и мной самим, можно найти и имена целителей, и следующие подробности. например, Жо Даган, колдун племени вонгайбон, ложится у корней дерева на спину, поднимает свою веревку строго перпендикулярно и взбирается по ней, голова его при этом находится сзади, тело свободно, ноги растопырены, руки

висят по сторонам туловища. Взобравшись на высоту футов в сорок, он начинает махать руками тем, кто находится внизу, затем он спускается так же, как и поднимался, а когда колдун снова укладывается на спину, веревка возвращается [втягивается] в его тело»[51].

Профессор А. П. Элкин считает, что объяснение этого колдовского представления надо искать в динамике коллективного внушения. Но даже если речь идет о коллективном внушении, небезынтересно выяснить, почему целители выбрали именно этот традиционный образ подъема вверх с помощью веревки, которую можно по собственному желанию извлекать из собственного тела и убирать в него. Как мы уже говорили, известны также и другие примеры, когда австралийские целители утверждают, что взбираются по веревке на Небо. Еще интереснее, что шаман одного из племен с Терра Фуэго — племени она — также имеет почти трехметровую «магическую веревку», которую он извлекает изо рта и в мгновение ока убирает, проглатывая[52]. Подобные магические действия должны рассматриваться вместе с «чудом веревки» факиров.

Важно, что магическая веревка является в Австралии также атрибутом целителей, то есть тех, кто обладает тайным знанием. Таким образом, на уровне австралийской культуры

встречается тот же самый сюжет, что отмечался в Индии и в фольклоре средневековой Европы: наука, магия, магическая веревка, взбирание на деревья, небесный полет. С другой стороны, известно, что процесс инициации австралийских целителей представляет собой шаманическую структуру, поскольку содержит в себе отрубание головы и ритуальное расчленение инициируемого[53]. Короче говоря, два элемента, образующие *rope-trick* — восхождение на Небо с помощью веревки и расчленение ученика, — отмечены также в традиции австралийских колдунов. Не значит ли это, что «чудо веревки» имеет австралийское происхождение? Нет, но техника наполнения и мистическая философия похожи и чрезвычайно архаичны, поэтому нельзя сказать, что *rope-trick* является также исключительно индийским изобретением. Индия лишь переработала и вульгаризировала этот миф, совершенно так же, как индийская философия построила вокруг символики космических нитей (струн) и «сутратмана» целую мистическую космо-психологию.

Таким образом, мы вернулись к отправной точке нашего исследования — значению и функции «чуда веревки». На наш взгляд, важной кажется функция «чуда веревки» именно в культурном контексте, а точнее — в контексте тех архаических сценариев, что сделали воз-

можным появление этого чуда. Мы только что увидели, что такие сценарии и та идеология, которой они проникнуты, происходят из среды колдунов. Демонстрация их имеет целью предъявление доказательства существования необъяснимого: священного мира магии и верований, доступ в который имеют лишь посвященные. Те образы и драматические темы, которые находят здесь свое претворение, и в частности, восхождение на Небо с помощью веревки, исчезновение и инициационное расчленение ученика, демонстрируют не только оккультное могущество магов, темы эти, кроме всего прочего, выявляют более глубинный уровень реальности, куда нет доступа непосвященным: они действительно говорят о тайне смерти и инициационном воскрешении, о возможности выйти за пределы этого мира и исчезнуть в плане «трансцендентальном». Образы, высвобожденные «чудом веревки», могут одновременно вызвать чувство причастности к тайной, невидимой, «трансцендентальной» реальности и чувство сомнения в реальности существования знакомого и «ближайшего» мира. С этой точки зрения *rope-trick*, как, впрочем и другие деяния магов, имеет положительное значение в культурном контексте: оно резко стимулирует воображение и мышление, поскольку ставит новые вопросы и проблемы и, в конечном счете,

проблему «настоящей» реальности мира. Не случайно Шанкара пользуется примером *rope-trick* для того, чтобы проиллюстрировать тайну космической иллюзии; с самого становления философской мысли в Индии майя была магией в чистом виде, и боги, в той степени, в которой они были «творцами», сами была «майинами»* — магами.

Кроме этого, необходимо учитывать «зрительскую» сторону «чуда веревки» (и аналогичных деяний). Фокусник (маг) изначально является режиссером. Благодаря его мистическим знаниям, зрители присутствуют при «драматическом действе», в котором они не принимают активного участия, в том смысле, что они в нем не «работают» (как это случается в других коллективных драматических церемониях). Во время «спектаклей» магов зрители остаются пассивны: они лицезрят. Им как бы представляется возможность представить себе, как может быть все сделано «без труда», просто «по волшебству», посредством тайной силы мысли или воли. Им также предоставляется возможность представить себе творческую мощь богов, ко-

---

* Майин (*санскр. «маяін»*) — букв. означает «тот, кто обладает майей», то есть в общем, если «майя» может пониматься как иллюзия, то «майин» — иллюзионист (*Прим. научн. ред.*)

торые творят не рукотворно, а силой своего слова и мысли. Подводя итог, можно сказать, что созерцание «спектакля», когда человек оказывается в ситуации «лицезрения» «чуда веревки», стимулирует в нем рождение целой истории о всемогуществе духовных знаний, о человеческой свободе и его возможностях выйти за границы привычного мира.

Положение человека на земле

Эти немногие наблюдения над «чудом веревки» затрагивают лишь один аспект того символического комплекса, который привлек нас в нем. Любой из других аспектов в равной степени заслужил бы большого сравнительного анализа, который мы не можем здесь предпринять. Но и те примеры, о которых мы только что говорили, отчетливо выявляют следующее: будь то результат исключительных паранормальных способностей, присущих только привилегированным, или же это продукт человеческой фантазии — образ веревки или невидимой нити, связывающей человека с высшими мирами, служит для выражения исключительного положения человека, индивидуум сообщается с небом и богами, а следовательно, он избран богами и призван к культовому служению, в индийской философии образ невидимой

нити используется как для выявления сущности Атмана, так и для описания взаимоотношений между Богом и его созданиями, однако в Индии, как и в Греции, и древней Европе, образ нити равным образом используется как для описания человеческого поведения в общем, так и для описания человеческой судьбы («нити жизни»; богини, прядущей судьбу), оси временного существования (кармы), а следовательно, и людского «рабского состояния». Целая категория связанных с этим образов выражает «лигатуры», производимые посредством магии или несомые смертью. Что же касается символики прядения, то хотя она и не находится в прямой связи с символикой нити, но продолжает и развивает ее.

Как мы уже неоднократно отмечали, образы эти собираются вместе для того, чтобы выразить идеи, похожие, но разнящиеся друг от друга. В различных контекстах образ нити или веревки может быть наполнен новыми нюансами. Это, однако, и есть основная функция подобных образов: они приглашают человека к размышлению, помогают ему думать и даже заставляют это делать, они помогают уточнить постановку проблемы, беспрестанно открывать новые значения, углублять знание и манипулировать им. Чрезвычайно знаменателен тот факт, что образ веревки или нити занимает главен-

ствующее положение в воображаемом мире примитивных целителей и в экстрасенсорных опытах у людей современных, а также в мистических опытах архаических обществ, в индоевропейских ритуалах, в космологии и индийской философии, а также в философии греческой и т. д. Это указывает на тот факт, что образы нити, веревки постоянно будоражат воображение человека и его мысль. Значит, образы эти соответствуют чрезвычайно глубинному опыту и, в конечном итоге, выявляют ситуацию, положение человека в мире, которое невозможно выразить другими символами и образами.

1960 г.

[1] Ср Mircea Eliade, Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase (Paris, 1951), p 379, idem, Le Yoga Immortalite' et Liberte' (Paris, 1954), p 319

[2] Манговое дерево *Sanspakeib* идентично «главному манговому дереву» царя Вессаваны [Царь Вессавана (Вайшравана, эпитет Куберы) — в индуистской мифологии бог богатства В тибетский буддийский пантеон Кубера вошел под именем Вайшраваны, одного из «четырех великих царей», живущих в центре земли, на священной горе Меру, он является богом богатства, одним из главных «защитников религии» Вайшраване принадлежит заповедный сад Чайтраратха, находящийся на отрогах горы Меру (*прим науч ред*)], которое в другой джатаке (№ 281) представляется как *axis mundi* Ср Jataka, текст пали, II, p 397, пер Fausboll, II, p 271

[3] Текст на па ли, IV, p 324, пер IV, p 204

[4] H von Glasenapp, La philosophie indienne (пер de A M Esnoul, Paris, 1951), p 152, 369, n 36

[5] L Massignon, Al Hâllâj, martyr mystique de l'Islam (Paris, 1922), I, p 80–83

[6] Sir Henry Yule et H Cordier, The Book of Ser Marco Polo (London, 1921), I, p 316

[7] R Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien (Berlin, 1908), p 167, A Jacoby, Zum Zerstuckelung und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire — Archiv f Religionswissenschaft, XVII, 1914, p 455–475, особенно с 460; A Lehmann, Einige Bemerkungen zu indische Gaukler-Kunststucken — Jahrbuch d Museums f Völkerkunde zu Leipzig, XI, 1952, p 48–63, обр внимание с 51–59

[8] C Defrémery et le Dr B R Sanguinetti, Voyages d'Ibn Batoutah (арабский текст с параллельным переводом, Paris, Société Asiatique, 1822), vol IV, p 291–292 Мы уже приводили этот отрывок в Le Chamanisme, p 380, n 1; Le Yoga, p 319–320

[9] Yule-Cordier, op cit, p 316, Jacoby, op cit, p 460–462, цит по E D Hauber, Bibliotheca, acta et scripta magica, 1740, p 114

[10] Jacoby, op cit, p 462–463

[11] Silva Gadelica (London, 1892), vol II, p. 321–322, Jacoby, op cit, p 470, идентичный вариант приводится по A P. Elkin, Eine Sammlung irisches Erzählungen, VI, p 130

[12] Memoires of the Emperor Jahangir, p 102, воспроизведена Yule-Cordier, p 318 «Они истори ли цепь длиной в 50 звеньев и на моих глазах направили ее вверх, и она вытянулась и осталась стоять так, как будто привязанная к чему-то в небесах Была подброшена вверх собака, и она,

ухватившись за нижний конец цепи, тут же начала взбираться по цепи вверх. Достигнув верхнего конца цепи, собака исчезла из виду. То же самое произошло со свиньей, пантерой, львом и тигром, которые в свою очередь взобрались по цепи и также исчезли из виду. В конце концов цепь была сложена в сумку, и никто так и не смог понять, каким загадочным образом эти животные смогли исчезнуть в небесах»

[13] См. свидетельства, собранные Якоби, с. 466–467, 472–473.

[14] Jacoby, op. cit., p. 466. О легендах, записанных Парацельсом, см. W. Mannehardt, Germanische Mythen, p. 64.

[15] Jacoby, op. cit., p. 464–465.

[16] Eduard Seler, Zauberei in alten Mexico. — Globus, vol. 78, 1900, p. 89–91. Приводится в: Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach- und Alterthumskunde, II (Berlin, 1904), p. 78–86, особенно с. 85.

[17] Memoirs of the Emperor Jahangir, p. 99, приводится у Yule-Cordier, op. cit., p. 318.

[18] A. Lehmann, цит. статья отбрасывает гипотезу о массовом внушении и объясняет *rope-trick* мастерством фокусников.

[19] Op. cit., с. 464–474 et passim.

[20] См. Eliade, Le Chamanisme, p. 47, ср. также H. Findeisen, Schamanentum (Stuttgart, 1957), p. 50.

[21] Eliade, Le Chamanisme, p. 55.

[22] Eliade, Le Chamanisme, p. 384; idem, Le Yoga, p. 320.

[23] Eliade, Le Chamanisme, p. 419, а также Mythes, rêves et mystéres, p. 88.

[24] Ananda K. Coomaraswamy, Svayamatrina. Juana Coeli. — Zalmoxis, II, 1939, p. 27, n. 8, 42, n. 64.

[25] Giuseppe Tucci, Tibetan painted scrolls (Roma, 1949), vol II, p 348 и танка № 12, с 14–22

[26] Mathias Hermanns, Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter (Köln, 1956), p 42–43 Ср также H Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion (Wiesbaden, 1951), p 153

[27] В Eliade, Le Chamanisme, p 381, n 3, Tucci, Tibetan painted scrolls, II, p 733–734, Hoffmann, op cit, p 141, 150, 153, 245; Hermanns, op cit, p 37

[28] Hoffmann, op cit, p 246

[29] Hoffmann, op cit, p 154, M Hermanns, op cit, p 42

[30] S H Ribbach Drogpa Namgyal (München Planegg, 1940), p 239, n 7, Hermanns, op cit, p 42

[31] Ср нашу книгу Le Chamanisme

[32] Ivor Evans, Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula (Cambridge, 1927), p 20

[33] Ср Eliade, Le Chamanisme, p 62, n 1, 135, R Pettazzoni, L'Onniscienza di Dio (Torino, 1955), p 469 n О магических камнях, так же как и о «окаменевшем свете», см выше

[34] Ср Eliade, Le Chamanisme, p 253, 304, H G Quaritch Wales, Prehistory and Religion in South-East Asia (London, 1957), p 12

[35] Eliade, Le Chamanisme, p 55, 133

[36] Ibid, p 47 et passim

[37] M Hermanns, The Indo-Tibetans (Bombay, 1954), p 51

[38] Этот переход микрокосмоса в макрокосмос выражен образом нити (или струны) и отсутствием управления людей богами, он был глубоко разработан во времена брахман Человек «сделан» (*samskṛta*) с помощью ритуальных

действий (Каушитаки-брахмана III, 8) Жрецы собираются и объединяются вместе (*samstha*) Атман, дабы произвести из него нечто совершенное (Айтарея-брахмана II, 40, 1–7) Доказательным примером такого «объединения» и «манипуляции» является, очевидно, ритуальный миф о Праджапати Создав миры, богов и живых существ, Праджапати перестает быть «дающим жизнь» (Шатапатха-брахмана, VI, 1, 2, 12) «Реставрация» Праджапати выражается глаголом *samskr*, «собирать вместе», и это возвращение Праджапати к действию символически идентифицируется с возведением огненного алтаря «Сам подняться он не мог, поскольку все движения его перестали быть взаимосвязаны, и боги вернули им связь между собой (*samadadhuh*) лишь посредством получения от людей жертв» (Шатапатха-брахмана, 1, 6, 3, 63–36) А то, что в *illo tempore* совершили боги, периодически повторяет священнослужитель «Он полностью и совершенно (*sarvam krtsnam*) вос-соединяет (*samskaroti*) Праджапати», (Шатапатха-брахмана, VI, 2, 2, 11) Реинтеграция, достигнутая через возвышение огненного алтаря, послужит примером интеграционной работы для дуновений ветра (дыхания) и других способностей И не для того, чтобы восстановить Атман

[39] В связи с этим символизмом Ананда Кумарасвами напоминает эпизод из Сарабханга-джатаки (V, 130) « где бодхисатва Джотипала ("Держатель света"), стоящий в середине поля, в четырех углах которого установлены столбы, привязывает веревку (нить) к концу своего дротика и одним выстрелом поражает все четыре столба, а затем дротик снова проходит через первый столб и возвращается к нему в руку; таким образом, впрочем, посредством простой нитки (веревки), он "пришивает" к себе все вещи» (The Iconography of Durer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation» In The Art Quarterly, Spring 1944, p 121) Кумарасвами неоднократно возвращался к

символизму веревки (нити), см «Шайамаятрана» Janua Cœli — Zalmoxis, II, 1939 Опубликовано 1941, с 3–51, особенно с 5, «Spiritual paternity», and the «Puppet-Complex» — Psychiatry, VIII, August 1945, p 29

40 Вокруг «прядения времени» (см Ригведа, V, 5, 6; IV, 8, 4, Атхарваведа, X, 7, 42, X, 8, 37–39 и т д) выработался чрезвычайно сложный комплекс символических значений Здесь же мы обращаемся лишь к нескольким его аспектам Напомним, что жертвоприношение «чрезвычайно натянуто» (Шатапатха-брахмана, III, 8, 2, 2) «Прогянуть» жертвоприношение равно «прогягиванию» временной оси, то есть в последний момент Мир еще продлевают на год

41 «Весь этот Мир лежит во Мне как драгоценные камни, нанизанные на нити» (sūtre maniganā iva), — говорит также Кришна (VII, 7) Образ встречается довольно часто «Все как на нить для драгоценных камней может быть нанизано на нить, даже гандхарвы, апсары [Апсары — в ведийской и индуистской мифологии полубожественные женские существа, духи вод, жены и возлюбленные гандхарвов, обитающие преимущественно в небе, но также и на земле (в реках, на горах и т п) *(прим научн. ред)*], животные и люди (то есть нанизаны на Солнце, Ваю, прану, Брахман)», Jaimīnya Upanisad Brahmana, III, 4, 13, III, 5, 1, цит по Coomaraswany, Svayamatrnnā, p 5 Кумарасвами напоминает отрывок из текста «Трипура Рахасья», где речь идет о городе и его обитателях, и Дух (*pracara*, букв «Блуждающий» или «Предшествующий») утверждает, что без него жители «были все разрозненные и раскатились бы как жемчужины, не нанизанные на нитку» (Spiritual Paternity, p 31)

42 Об этой проблеме см наш Mythe de l'Éternel Retour (Paris, 1949)

[43] Le «dieu lieur» et le symbolisme des nœuds — Revue de l'Histoire des Religions, 1947-1948, p 5–36; воспр в Images et Symboles, Paris, 1952, p 120–163

[44] См некоторые примеры в Jacoby, op cit, p 467

[45] См M Eliade, Symbolisme du vol Magique — Numen, III, 1956, p 1–13, воспр в Mythes, rêves et mystères (Paris, 1957), p 133

[46] R B Onians, The Origins of European Thought (Cambridge, 1951, 11e èd, 1954), особо с 349

[47] Иниаде, т II, с 26, п 1 Этот отрывок приводится в Pierre Lévêque, Aurea Catena Homeri (Paris, 1959), p 8

[48] Sylvan J Muldoon, The Projection of the Astral Body, с вступлением Dr H Carrington (London, 1929), idem, The Case for Astral Body (1936)

[49] Raynor C Johnson, The Imprisoned Splendour (London, 1953), p 230

[50] A W Howitt, The Native Tribes of South-East Australia (London, 1904), p 400, ср также Eliade, Le Chamanisme, p 133

[51] A P Elkin, Aboriginal Men of High Degree (Sydney, 1946), p 64–65

[52] Ср E Lucas Bridges, The Uttermost Part of the Earth (New York, 1948), p 284

[53] Elkin, op cit, p 31, 43, 112, см также Eliade, Le Chamanisme, p 55

ЗАМЕТКИ О РЕЛИГИОЗНЫХ СИМВОЛАХ

Мода на символы

Как мы много раз говорили, с некоторого времени в моду вошли символы[1]. В том, что изучению системы символов отведено сегодня привилегированное место, сказывается воздействие многих факторов. Это, с одной стороны, открытия глубинной психологии, и в первую очередь, тот факт, что деятельность бессознательного можно уловить посредством образов, фигур и сценариев, которые не следует понимать буквально; они представляют собой нечто вроде «шифров» ситуаций и персонажей, которые бессознательное не хочет или не может признать[2].

Еще в начале века произошел взлет абстрактного искусства, а после первой мировой войны начались поэтические эксперименты сюрреализма, благодаря которым культурная публика освоилась с мирами метафорического и галлюцинаторного. Однако значение этих вселенных раскрывалось только в той мере, в какой удава-

лось расшифровать их структуры, имевшие «символическую» природу. Существовал и третий фактор, возбудивший интерес к символам: работы этнологов, изучавших первобытное общество, особенно гипотезы Люсьена Леви-Брюля относительно структуры и функций «первобытного мышления» Леви-Брюль считал, что «первобытное мышление» является дологическим; предполагалось, что в нем преобладает так называемое «мистическое соучастие». В конце жизни Леви-Брюль отказался от гипотезы дологического первобытного мышления, радикально отличающегося от современного и противопоставленного ему[3]. В сущности, его гипотеза не нашла массового понимания в среде этнологов и социологов. Однако гипотеза «первобытного мышления» оказалась полезна в той мере, в какой она повлекла за собой дискуссии между философами, социологами и психологами. А главное, она привлекла внимание интеллектуальной элиты к поведению «первобытного человека», к его психомыслительной жизни и к его культурному творчеству. Нынешний интерес философов, особенно европейских, к мифу и символу возник в большой мере благодаря книгам Леви-Брюля и спорам вокруг этих книг.

И наконец, вышеупомянутая мода своим появлением во многом обязана иззысканиям

некоторых философов, эпистемологов и лингвистов, стремившихся вскрыть символический характер не только языка, но и всех других видов деятельности человеческого разума, от ритуала и мифа до искусства и науки[4]. Поскольку человек обладает способностью создавать символы (*symbol-forming power*), все, что он создаст, имеет символическую природу[5].

Напомнив об основных факторах, способствовавших пробуждению всеобщего интереса к символике, мы тем самым перечислили те плоскости, в которых начало развиваться изучение символа. Это плоскости глубинной психологии, изобразительного искусства и поэзии, этнологии, семантики, эпистемологии и философии. Историк религии может только порадоваться, что исследования на тему, столь важную для его собственного поля деятельности, ведутся со всех этих точек зрения. В силу взаимосвязи между всеми науками о человеке, каждое важное открытие в одной области знания получает резонанс в соседних областях. То, что сообщает нам о функциях символов психология или семантика, наверняка окажется существенно для религиоведения. Ведь тема изучения у этих дисциплин, в сущности, одна и та же! Все они стремятся понять человека и его место в мире. Если бы взяться и изучить связи между упомянутыми дисциплинами и ре-

лигиоведением, это могло бы даже оказаться весьма плодотворно.

Однако не менее верно и то, что у религиоведения — свое особое поле деятельности, не такое, как у прочих отраслей знания. Поэтому закономерно, что у специалиста по истории религий — свои приемы, отличные от приемов психолога, лингвиста или социолога, они отличны даже от приемов теолога. Работа специалиста по истории религии отличается от работы лингвиста, психолога и социолога тем, что он занимается исключительно религиозными символами, теми, которые неразрывно связаны с религиозным опытом и с религиозной концепцией мира.

Приемы специалиста по истории религии отличаются также и от тех, которыми пользуется теолог. Любая теология предполагает систематические размышления над содержанием религиозного опыта и ставит себе целью углубить и прояснить связи между Богом-Создателем и человеком-созданием. Для специалиста по истории религии, напротив, характерен эмпирический подход. Он имеет дело с историко-религиозными фактами, старается понять их и сделать понятными для других. Его привлекают одновременно и значение религиозного факта, и его история; он пытается не жертвовать ни тем, ни другим. Разумеется, специа-

лист по истории религии тоже вынужден систематизировать результаты своих исследований, размышлять над структурой религиозных феноменов. Но в этих случаях он дополняет свою работу историка трудом феноменолога или специалиста по философии религии. В широком смысле слова религиоведение включает в себя как религиозную феноменологию, так и философию религии, но историк религии в узком смысле слова никогда не может отказываться от общения с исторической конкретикой. Он пытается расшифровать, во временной и исторической конкретике, судьбу опытов, вытекающих из неукротимого человеческого желания вырваться за временные и исторические границы. Любой аутентичный религиозный опыт подразумевает отчаянные попытки постичь основы всех вещей, постичь высшую реальность. Однако любое выражение или концептуальное изложение данного религиозного опыта вписывается в определенный исторический контекст. Выражение и формулировки становятся, соответственно, «историческими документами», сравнимыми с любым другим фактом культуры — художественным творчеством, явлениями социального, экономического порядка и т. д. Для историка религии дело чести — именно разглядеть в «факте», неизбежно обусловленном историческим

моментом и культурным стилем эпохи, экзистенциальную ситуацию, в силу которой этот факт стал возможен.

Нельзя забывать и о другом элементе: теология занимается по преимуществу историческими религиями и религиями откровения, иудейским, христианским и мусульманским монотеизмом и лишь в дополнение к этому — религиями древнего Ближнего Востока и античного Средиземноморья. *Теологическое исследование религиозной символики неизбежно* будет основываться гораздо в большей степени на *документах великих монотеистических* религий, чем на «первобытном» материале[6]. Между тем историк религии почитает своим долгом освоить как можно большее число разных религий, особенно архаических и первобытных, где у него есть возможность набрести на некоторые религиозные институты еще на их ранней стадии.

Короче, хотя историку религии рекомендуется быть в курсе исследований символов вообще и религиозных символов в частности, которые ведутся в других отраслях наук, но в конечном счете он вынужден изучать эту тему средствами своей собственной науки и под тем углом зрения, который присущ именно ему. Наилучшим образом свести воедино историко-религиозные факты возможно именно с точки

зрения всеобщего религиоведения. Историки религии разве что из робости соглашались иногда объединить усилия с социологами или антропологами. В той мере, в какой возможно сформулировать общие соображения относительно религиозного поведения человека, никто не сумеет сделать это лучше историка религии. Разумеется, при том условии, что он будет иметь в своем распоряжении результаты исследований, которые были проведены во всех важнейших областях его науки, и сумеет обобщить эти результаты.

Нерешительность специалиста

К сожалению, совпадение этих условий происходит все реже и реже[7]. Много ли историков религии пытались следить за исследованиями, которые проводятся в областях, далеких от их «специальности»? Если историк греческой религии еще интересуется иногда тем, что в последнее время было проделано в области изучения иранских или индийских религий, то гораздо в меньшей степени он склонен следить за результатами, полученными его коллегами, специализирующимися, скажем, в алтайских, индонезийских религиях или религиях банту. Если он захочет предпринять сравнительное изучение или предложить более общее объяс-

нение фактов, имеющих место в Греции или в Средиземноморье, он обратится к учебнику, или полистает Фрезера, или ухватится за одну из новомодных теорий о «первобытных» религиях. Иными словами, он увильнет именно от той работы, которую вы вправе ждать от историка религии, — а работа эта состоит в том, чтобы быть в курсе исследований коллег, специалистов в других областях, усваивать и рассматривать полученные ими результаты, и, наконец, интегрировать эти результаты, чтобы лучше понять свои греческие документы

Эта нерешительность, как нам кажется, объясняется двумя предрассудками. Первый можно было бы сформулировать таким образом: история религии — огромная область[8], и никто не может освоить ее всю целиком, разумнее будет хорошо изучить одну какую-нибудь отрасль, чем по-дилетантски совершать набеги на многие. Второй предрассудок, который скорее подразумевается, но не формулируется вслух, сводится к тому, что по поводу «общей теории» религии разумнее будет обратиться к социологу, антропологу, психологу, философу или богослову. Многое еще можно было бы сказать о нерешительности, охватывающей историка религии перед работой по сравнению и обобщению. Сейчас важно исправить заблуждение относительно обобщающей работы. Ис-

торик религии не должен подменять собой других специалистов, не должен превращаться в филолога-полиглота. Не говоря о том, что такие подмены практически невозможны, но они бы ничего и не принесли. Историк религии, чье поле исследования, допустим, — ведийская Индия или классическая Греция, не обязан владеть китайским, индонезийским или банту, чтобы в своих разысканиях использовать даосские религиозные документы, или мифы аборигенов Керама, или ритуалы тонга. Но он обязан быть в курсе достижений во всех этих областях. Историком религии человек становится не в силу того, что он — филолог, ориентирующийся в разных языках и литературах, а в силу того, что он способен выстроить факты религии в определенном порядке и обобщить их. Историк религии — не филолог, а экзегет, интерпретатор. Овладевая своей специальностью, он в достаточной мере научился ориентироваться в лабиринте фактов и знает, куда обратиться, чтобы найти наиболее важные источники, наиболее квалифицированные переводы, работы, которые укажут направление его собственным исследованиям. Он старается понять с точки зрения историка религии материалы, которые предоставляют в его распоряжение филологи и историки. Лингвисту бывает достаточно нескольких недель

работы, чтобы проникнуть в структуру языка, совершенно ему не известного. Историк религии должен стремиться к тому, чтобы достичь таких же результатов, работая над фактами незнакомой ему религии в своей собственной сфере деятельности. Ведь ему не нужно проделывать филологическую работу — она содержится в исследованиях специалистов. Точно так же ученый, который занимается историей французского романа XIX века, не обязан вновь предпринимать изучение рукописей Бальзака и Флобера, или анализ стилистики Стендаля, или источников Виктора Гюго или Жерара де Нерваля. Его обязанность — быть в курсе всех этих работ, использовать и обобщить их результаты.

Равным образом можно сравнить позицию историка религии с позицией биолога. Когда этот последний изучает, скажем, поведение определенного вида насекомых, он не подменяет собой энтомолога. Он продолжает, анализирует и обобщает исследования энтомолога Разумеется, биолог и сам является «специалистом» в одной из отраслей зоологии, то есть располагает обширным опытом относительно того или иного вида животных. Но его позиция отличается от работы зоолога: он занимается структурами животной жизни, а не только морфологией и «историей» одного конкретного вида.

Второй предрассудок некоторых историков религии, то есть мнение о том, что за общей интерпретацией и систематизацией религиозных фактов следует обращаться к другим специалистам, объясняется, вероятно, робостью, которую испытывают многие ученые перед философией. Эту робость навязывают им и всячески поощряют два фактора: с одной стороны, сама структура дисциплин, которые служат своего рода введением или подготовительной работой к религиоведению (не секрет, что большинство историков религии пришли в эту науку из филологии, археологии, истории, востоковедения, этнологии); с другой стороны — нерешительность, возникшая вследствие плачевного краха великих импровизаций конца XIX и начала XX века (вроде идеи о том, что мифология — это «болезнь языка», астральных и натуристических мифологий, панвавилонизма, анимизма и преанимизма и т. п.). Как бы то ни было, историк религии чувствует себя в большей безопасности, предоставляя другим дисциплинам — социологии, психологии, антропологии — такие рискованные вещи, как синтез и создание общих теорий[9]. Но это значит, что историк религии не решается дополнить свою подготовительную филологическую и историческую работу усилием, направленным на понимание, предполагающим, разумеется, усилие мысли.

Вопросы методики

Мы не собираемся развивать эти несколько замечаний, касающихся поля деятельности и методов религиоведения. Наша задача скромнее: мы хотели бы показать, что изучение религиозной символики возможно в рамках религиоведения, и продемонстрировать, каких результатов можно достичь, занимая такую позицию. Но размышляя на эту конкретную тему, нам придется сталкиваться с методологическими трудностями, неотъемлемыми от любого исследования по истории религии. Иными словами, нам придется обсудить некоторые аспекты методики, не в абстрактном смысле, а применительно к самому ходу исследования.

Первая трудность, с которой сталкивается историк религии, — это огромное множество документов, в нашем случае — значительное количество религиозных символов. С самого начала возникает проблема: даже если предположить, что нам удастся освоить всю эту массу (в чем тоже нельзя быть до конца уверенными), имеем ли мы право использовать все эти символы вперемешку, то есть группировать их, сравнивать или даже интерпретировать по произволу исследователя? Эти религиозные документы являются в то же время документами историческими, они неразрывно связаны с раз-

ными культурными контекстами. В конечном счете каждый документ имеет отдельное значение, неразрывно связанное с культурой и историческим моментом, к которым он принадлежит.

Это реальная трудность, и в дальнейшем мы постараемся показать, как можно ее преодолеть. Предварительно скажем, что историк религии обречен сталкиваться с подобными трудностями во всех своих начинаниях: ведь, с одной стороны, ему желательно знать все исторические ситуации, в которых наблюдается некое религиозное поведение, но с другой стороны, он обязан вычленить структуру этого поведения, насколько это удается во всем многообразии ситуаций, в которых оно проявляется. Приведем пример: существует множество вариантов символики Космического Древа. Некоторое количество этих вариантов могут быть рассмотрены как производные от нескольких центральных образов. Можно даже допустить, что все варианты Космического Древа восходят в конечном счете к одному центральному образу. В таком случае можно было бы надеяться, что со временем мы сумеем реконтруировать историю символики Космического Древа, уясним для себя центральный исходный образ, пути его развития и различное значение, которым нагружался этот символ во все время своих блужданий.

Такая историческая монография, если бы возможно было ее создать, принесла бы большую пользу религиоведению. Но проблема символики Космического Древа тем самым не решилась бы. Осталось бы проделать еще совершенно другую работу — установить смысл символа, установить, что он нам открывает, что он нам показывает именно как религиозный символ. Каждый тип или вариант с особой интенсивностью или ясностью открывает некоторые определенные аспекты символики Космического Древа, оставляя в тени остальные аспекты. В некоторых случаях Древо Жизни открывается нам по преимуществу как *imago mundi*, в других случаях как *axis mundi*, как ствол, который одновременно поддерживает Небо, соединяет три космические зоны (Небо, Землю, Ад) и осуществляет связь между Землей и Небом. Наконец, другие варианты больше всего подчеркивают функцию периодического возрождения Вселенной, или роль Космического Древа как Центра Мироздания, или его созидательные возможности и т. д. Мы рассмотрели символику Космического Древа в нескольких предшествующих работах[10], поэтому не будем возвращаться здесь к этой проблеме в ее общем виде. Достаточно сказать, что невозможно понять значение Космического Древа, не учитывая одного или нескольких его вариан-

тов. Структуру символа возможно расшифровать полностью не раньше, чем будет проанализировано достаточное число примеров. Если не изучить наиболее важные типы и варианты, невозможно даже понять значение определенного типа Космического Древа. Лишь после того, как будет прояснено значение Космического Древа в Месопотамии или в древней Индии, можно понять символику Иггдрасиль или Космических Деревьев Центральной Азии и Сибири. В религиоведении, как везде, сравнение служит и для сближения, и для выявления различий.

Но и это не все: лишь после инвентаризации всех вариантов делается очевидной вся разница в их значении. Именно в той мере, в какой символ индонезийского Космического Древа не совпадает с символом алтайского, обнаруживается вся его важность для религиоведения. И тогда возникает вопрос: что происходит в том или ином случае — обновляется смысл или проясняется, и не утрачивается ли первоначальное значение? Зная, что означает Космическое Древо в Месопотамии, в Индии или в Сибири, задаешься вопросом: вследствие каких историко-религиозных обстоятельств или по каким внутренним причинам тот же самый символ в Индонезии несет другое значение? Пути распространения символа не ре-

шают проблемы. Ведь даже если бы можно было доказать, что символ исходит из одного-единственного центра, это бы еще не давало ответа на вопрос: почему такие-то культуры сохранили первоначальные значения символа, а в других культурах эти значения забылись, оказались отброшены, изменены или обогащены? Понимание этого процесса обогащения становится возможным только при условии, что будет выделена структура символа. Дело в том, что Космическое Древо символизирует тайну беспрерывно обновляющегося Мира — именно поэтому оно может символизировать, одновременно или последовательно, столб, поддерживающий мироздание, и колыбель племен и народов, космическое *renovatio* и лунные ритмы, Центр Мира и дорогу, по которой можно с Земли достичь Неба и т. д. Каждая из этих новых валентностей становится возможна благодаря тому, что символика Космического Древа с самого начала открывается как «шифр» Мира, понимаемого как священная и неисчерпаемая живая реальность. Историку религии надо будет прояснить, по каким причинам та или иная культура сохранила, развила или забыла тот или иной аспект символики Космического Древа — и в результате он получит возможность глубже проникнуть в душу этой культуры, понять ее отличия от других культур.

С некоторыми оговорками, можно сравнить положение историка религии с положением глубинного психолога. И тот и другой обязаны не отрываться от фактических данных; тот и другой — эмпирики; их цель — понять «ситуацию»: в случае психолога — индивидуальную ситуацию, в случае историка религии — историческую. Но психолог знает, что ему удастся понять индивидуальную ситуацию и помочь пациенту исцелиться лишь в той мере, в какой он сумеет выявить в данной конкретной симптоматике структуру, сумеет в необычных обстоятельствах индивидуальной истории выявить очертания истории души. С другой стороны, психолог улучшает свои методы исследования и корректирует теоретические выводы, отталкиваясь от открытий, сделанных им в процессе анализа. Как мы видели, историк религии поступает сходным образом, когда изучает, к примеру, символику Мирового Древа. Намерен ли он ограничиться, скажем, Центральной Азией или Индонезией или, напротив, собирается рассмотреть всю эту символику в целом — он может осуществить свою задачу только с учетом всех важнейших вариантов Космического Древа

Поскольку человек — это *homo symbolicus** и вся его деятельность символична, то все факты

---

* Человек символический (*лат*.)

религии неизбежно носят символический характер. В этом не может быть никакого сомнения, если вспомнить, что каждый религиозный акт и каждая культурная тема направлены на достижение метаэмпирической реальности. Дерево, которое становится предметом культа, почитается не как дерево, а как иерофания, как проявление сакрального[11]. И каждый религиозный акт, коль скоро он в самом деле религиозный, нагружен значением, которое при тщательном рассмотрении оказывается «символичным», поскольку соотносится со сверхъестественными значениями или образами.

Итак, у нас есть основания сказать, что любое исследование на религиозную тему подразумевает изучение религиозной символики. Но в религиоведении принято применять термин «символ» к таким религиозным фактам, символический характер которых очевиден и ярко выражен. Например, колесо признают солярным символом, космогоническое яйцо — символом недифференцированной целостности, змею — хтоническим, сексуальным или погребальным символом и т. д.[12]

Кроме того, нередко какое-либо религиозное установление (например, инициацию) или какое-либо религиозное поведение (скажем, *orientatio*) рассматривают исключительно с точки зрения символики. Цель такого рода иссле-

дования — отстраниться от социорелигиозных контекстов соответствующего установления или поведения и сосредоточиться на заложенной в них символике. Инициация — сложное явление, включающее в себя разнообразные ритуалы, различные мифологии, разные социальные контексты, разнородные цели[13]. Известно, что в конечном счете все это представляет собой «символы». Но изучение инициационной символики преследует другую цель: расшифровать имплицитную символику того или иного инициационного мифа или ритуала (*regressus ad uterum**, ритуальных смерти и воскрешения и т. д.), изучить каждый из этих символов с точки зрения их морфологии и истории, прояснить экзистенциальную ситуацию, в силу которой они сложились.

То же самое относится и к такому религиозному поведению, как orientatio. Существуют бесчисленные ритуалы ориентации и мифы, истолковывающие их, и все они в конечном счете восходят к опыту священного пространства. Рассмотрение этой проблемы в целом предполагает изучение ритуальной ориентации, гаданий по земле, обрядов основания деревень и строительства храмов и домов, символики шатров, хижин и домов и т. д. Но поскольку в осно-

---

* Регрессия к внутриутробному состоянию (лат.)

вании всего этого лежит опыт священного пространства и определенная космогоническая концепция, можно ограничить изучение orientatio символикой священного пространства. Однако это не означает, что мы можем игнорировать или оставлять в стороне от нашего рассмотрения исторические и социальные контексты всех форм *orientatio*, попавших в поле нашего зрения.

Легко можно умножить число примеров изучения каких-либо частных символик: это и «магический полет» и вознесение, и Ночь и символика тьмы, это и лунные, солярные, теллурические, растительные, животные символы, и символика поисков бессмертия, и символ Героя и т. д. В каждом из этих случаев подход остается одним и тем же: мы пытаемся восстановить символическое значение религиозных фактов, на первый взгляд разнородных, но взаимосвязанных со структурной точки зрения, будь то ритуалы или ритуальные формы поведения, мифы, легенды или сверхъестественные персонажи или образы Такой подход не подразумевает сведения всех значений к общему знаменателю. Чрезвычайно важно подчеркнуть, что исследование символических структур заключается не в упрощении, не в сведении сложного к простому, а в интеграции, в обобщении. Мы сравниваем и сопоставляем два выражения

одного символа не для того, чтобы свести их к единому изначально существовавшему выражению, но для того, чтобы выявить процесс, благодаря которому данная структура оказалась способна к обогащению своих значений. Изучая символику полета и вознесения, мы привели несколько примеров такого процесса обогащения, любознательный читатель, если он пожелает ознакомиться с результатами, полученными на основе такого методологического подхода, может обратиться к работе, о которой идет речь[14].

Что «открывают» нам символы

Задача историка религии остается незавершенной, пока не приведет к определению функции символики в целом. Мы знакомы с точкой зрения на эту тему теолога, философа или психолога[15]. А теперь задумаемся над выводами, к которым приходит историк религии, размышляющий над своими документами.

Первый вывод, к которому он приходит, — что мир «говорит» символами, «открывается» в символах. Речь идет не об утилитарных, предметных высказываниях. Символ — не слепок с объективной реальности. Он открывает нечто более глубокое, более фундаментальное.

Попытаемся уяснить для себя разные аспекты, разные глубины, которые при этом открываются.

1. Символы способны открыть какую-либо модальность реального или какую-либо структуру Мира, которые не очевидны в плане непосредственного опыта. Для иллюстрации того, в каком смысле символ выражает модальность реального, недоступную человеческому опыту, рассмотрим пример символику Вод, способную открыть нам доформальное, виртуальное, хаотическое. Речь идет, разумеется, не о рациональном знании, а о получении данных о живом сознании, предшествовавшем размышлению, анализу. Именно из таких данных строится Мир. Позже, когда их значения будут поняты, придет время первых размышлений о причинах и основаниях Мира — исходный пункт для всех космологий и онтологий, от ведо до пресократиков.

Что касается способности символов обнажать глубинные структуры Мира, здесь мы сошлемся на то, что уже было сказано выше об основных значениях Космического Древа. Оно открывает нам мир как живую целостность, периодически возрождающуюся и благодаря этому возрождению бесконечно плодотворную, богатую, неисчерпаемую. В этом случае мы также имеем дело не с осознанным знанием, а с

непосредственным постижением «шифра» Мира. Мир «говорит» при посредничестве Космического Древа, и это «высказывание» оказывается понятым непосредственно. Мир мыслится как Жизнь, а для первобытного мышления Жизнь — это обличье Бытия.

Из этих замечаний вытекает следующее: религиозные символы, затрагивающие структуры жизни, открывают нам, что Жизнь — глубже, таинственнее, чем насущные ее проявления, доступные повседневному опыту. Они обнажают чудесную, необъяснимую сторону Жизни — и одновременно дают представление о сакральном измерении человеческого существования. «Расшифрованная» в свете религиозных символов, сама человеческая жизнь открывает нам свою темную сторону: она приходит «с другой стороны», из очень дальних далей, она «божественна», в том смысле, что она — создание богов или сверхъестественных существ.

2. Это подводит нас ко второму замечанию общего характера: для первобытных людей символы всегда религиозны, поскольку указывают всегда либо на нечто реальное, либо на структуру мира. С другой стороны, мир — создание богов или сверхъестественных существ; обнажить структуру мира — это то же самое, что выявить тайну или «зашифрованное» значение божественного творения. Именно по этой

причине архаические религиозные символы включают в себя определенную онтологию — досистематическую, разумеется, — которая выражает одновременно суждение о мире и о человеческом существовании. Это суждение не сформулировано в виде понятия и не всегда может быть изложено в виде понятия.

3. Основной характеристикой религиозной символики является ее многовалентность, ее способность одновременно выражать многие значения, взаимосвязь между которыми в плане непосредственного опыта не очевидна. Символика Луны, например, обнаруживает исконно природную взаимосвязь между лунными ритмами, становлением времени, Водами, ростом растений, женщинами, смертью и воскресением, человеческой судьбой, ткачеством и т. д.[16] В конечном счете символика Луны обнажает связь «мистического» порядка между различными уровнями космической реальности и определенными возможности, заложенными в человеческом существовании. Заметим, что эта связь не выявляется ни в непосредственном спонтанном опыте, ни посредством критического размышления; она есть результат определенного способа существования в Мире.

Если даже допустить, что определенные функции Луны были открыты посредством внимательного наблюдения над лунными фа-

зами (например, связь с дождем или менструациями), трудно постичь, каким образом вся ее символика в целом могла вырасти из сугубо рациональных усилий. Лишь при помощи знаний совершенно иного порядка можно узнать, к примеру, «лунную судьбу» человеческого существования, или то, что человек «измеряется» временными ритмами, совпадающими с фазами Луны, или то, что он обречен смерти, но, подобно тому как Луна через трое суток темноты вновь появляется на небе, человек также может начать свое существование сначала или во всяком случае питает надежду на загробную жизнь, которая обеспечивается или улучшается благодаря инициации.

4. Из этой способности религиозной символики обнажать множество значений, структурно связанных между собой, вытекает одно важное последствие: символ способен открывать нам ту плоскость, в которой разнородные реальности соединяются в одно целое или даже складываются в единую «систему». Иными словами, религиозный символ позволяет человеку обнаружить определенное единство Мира и в то же время обнаружить, что и его собственная судьба — неотъемлемая часть Мира. Взять хотя бы лунную символику. Понятно, в каком смысле разные значения лунных символов складываются в «систему». В разных регистрах (кос-

мологическом, антропологическом, «духовном») лунный ритм обнаруживает аналогичные структуры: везде мы имеем дело с вариантами существования, подчиненными закону времени и циклического становления, то есть с существованиями, обреченными «Жизни», в самую структуру которой включены смерть и возрождение. Благодаря символике Луны мир уже не кажется произвольным скоплением разнородных и разнообразных реальностей. Разные космические уровни сообщаются между собой, они некоторым образом «связаны» одним и тем же лунным ритмом — точно так же, как жизнь человеческая «соткана» Луной и судьба ее определена богинями-пряхами.

Другой пример еще лучше иллюстрирует эту способность символов открывать перспективу, в которой вещи предстают нам соединенными в единую систему. Символика Ночи и Тьмы — которую можно вычленить из космогонических мифов, инициационных ритуалов, иконографии, представляющей ночные или подземные чудовища — обнаруживает структурную взаимосвязь между докосмической пренатальной Тьмой, с одной стороны, и смертью, возрождением, инициацией — с другой[17]. Это позволяет нам не только интуитивно догадаться о каком-то варианте жизни, но и понять «место» этого способа жизни в мироздании и в ус-

ловиях человеческого существования вообще. Символика космической Ночи позволяет человеку открыть для себя то, что существовало до него и до Мира, понять, как начало существовать все сущее и где «находилось» все сущее прежде, пока не очутилось здесь, перед ним. Повторим: здесь не умозрительное построение, а непосредственная догадка об этой тайне — о том, что все вещи имели свое начало и что все, что предшествует этому началу и имеет к нему отношение, обладает огромной ценностью для человеческого существования. Вспомним о великой важности ритуалов инициации, содержащих *regressus ad uterum*, благодаря которым человек может, как сам он верит, начать новую жизнь. Вспомним также бесчисленные церемонии, призванные периодически заново актуализировать первичный Хаос, чтобы возрождать Мир и человеческое общество.

5. Быть может, наиболее важная функция религиозной символики — особенно важная в силу той роли, которую она будет играть в позднейших философских построениях — это ее способность выражать парадоксальные ситуации или определенные структуры высшей реальности, которые невозможно выразить другими средствами. Достаточно будет одного примера: символика Симплегадов[16], насколько мы можем расшифровать ее в многочислен-

ных мифах, легендах и образах, представляющих нам парадокс перехода из одного варианта существования в другой — перенос с этого света на тот, с Земли на Небо или в Ад или переход из профанного, примитивно-плотского варианта существования к существованию духовному и т. д. Наиболее часто встречающиеся образы таковы: пройти между двумя сталкивающимися скалами или айсбергами, или между двумя горами, которые находятся в вечном движении, или между двумя челюстями, или проникнуть и невредимым выбраться из vagina dentata*, или войти внутрь горы, в которой не видно никакого отверстия, и т. д. Значение всех этих образов понятно. если существует возможность «прохода», этот проход может осуществиться только «мысленно», «духовно», в том понимании этих слов, какое возможно для архаических обществ, то есть имея в виду бесплотное существо и воображаемый мир, иначе говоря — мир идей. Пройти через Симплегады возможно, если человек ведет себя «как дух», то есть опирается на воображение и ум, и, стало быть, если он способен оторваться от непосредственной реальности[19]. Никакой другой символ «трудного перехода» — даже знаменитый мотив моста, острого, как острие

---

* Зубастая вагина (*лат.*)

меча, или лезвия бритвы, на которое дается намек в Катха-упанишаде [III, 14] — не даст нам понять лучше, чем Симплегады, что существует способ существования, недоступный непосредственному опыту, и что достичь этого способа можно только в том случае, если отказаться от наивной веры в неодолимое могущество материи.

Аналогичные замечания можно было бы сделать и относительно способности символов выражать противоречивые аспекты высшей реальности. Николай Кузанский рассматривал *coincidentia oppositorum* как определение, в наибольшей мере присущее природе Бога (см. главу II). Между тем этот символ использовался уже долгое время до того и означал как то, что мы называем «всеобщностью» или «абсолютом», так и парадоксальное сосуществование в божественном полярных и антагонистических принципов. Соединение Змеи (или другого символа хтонической тьмы и непроявленности) и Орла (символа солнечного света и проявленности) выражает в иконографии и в мифах тайну целостности или космического единства[20]. Повторим: хотя понятия полярности и *coincidentia oppositorum* стали систематически применяться только с возникновением философских умозрительных построений, тем не менее символы, которыми исподволь были

подготовлены эти понятия, были не продуктом критического мышления, а результатом экзистенциального напряжения. Лишь по мере того как человек, признавая свое присутствие в Мире, сталкивался с «шифром» Мира, с его «речью», он оказывался вынужден обнаруживать тайну противоречивых аспектов какой-либо реальности или сакральности, которую ему хотелось считать компактной и однородной. Человек, в простоте души, предчувствовал одно из величайших открытий человеческого духа в тот день, когда сквозь определенные религиозные символы угадал, что полярности и антагонизмы могут соединяться и интегрироваться в некое единство. С этого момента негативные и мрачные аспекты Космоса и Богов не только нашли себе оправдание, но и оказались неотъемлемой частью любой реальности или сакральности.

6. И наконец, следует подчеркнуть экзистенциальную ценность религиозной символики, то есть тот факт, что символ всегда имеет в виду какую-либо реальность или ситуацию, в которую вовлекается человеческое существование. Именно это экзистенциальное измерение отличает и отделяет символы от понятий. Символы еще сохраняют контакт с глубинными источниками жизни, они, так сказать, выражают «пережитую духовность». Поэтому симво-

лы обладают своего рода «нуминозной» аурой: они открывают нам, что модальности духа суть одновременно и проявления Жизни, и, соответственно, вовлекают в себя человеческое существование. Религиозный символ не только обнажает структуру реальности или масштабы существования; одновременно он придает значение человеческому существованию. Вот почему даже те символы, что соотносятся с высшей реальностью, представляют собой одновременно и экзистенциальные откровения для того, кто сумеет расшифровать скрытый в них смысл.

Религиозный символ передает человеческую ситуацию в космологических терминах, и наоборот, точнее, он обнажает взаимосвязь между структурами человеческого существования и космическими структурами. Человек не чувствует себя «одиноким» в Космосе, он «открыт» Миру, который благодаря символу становится человеку понятней и ближе. С другой стороны, космологические валентности символики позволяют человеку вырваться из своей субъективной ситуации, признать объективность своего личного опыта.

Отсюда следует, что тот, кто понимает символ, не только «открывается» навстречу объективному миру, но в то же время обретает возможность выйти за пределы своей частной си-

туации и получить доступ к пониманию всеобщего. Это объясняется тем, что символы «взрывают» непосредственную реальность и частные ситуации. Коль скоро какое-то дерево воплощает для нас Мировое Древо, или лоно ассимилируется с фаллосом, а земледельческий труд — с актом произведения на свет потомства и т. п., то можно сказать, что непосредственная реальность этих предметов или действий «взрывается» под натиском сил более глубокой реальности. То же самое происходит, когда речь идет об индивидуальной ситуации, например, о ситуации неофита, запертого в инициационной хижине: символика «взрывает» эту частную ситуацию, обнажая ее «образцовость», то есть бесконечную повторяемость в многообразных и многовариантных контекстах (ведь инициационная хижина ассимилируется с материнским лоном и в то же время с чревом Чудовища и с Адом, а тьма, как мы видели, символизирует Космическую ночь, доформальное начало, зачаточное состояние Мира и т. д.). Благодаря символу индивидуальный опыт «оживляется» и преображается в духовный акт. «Пережить» символ и правильно расшифровать содержащееся в нем послание — это означает раскрыться навстречу Духу и в конечном счете получить доступ к всеобщему.

«История» символов

Разумеется, эти краткие замечания общего характера о религиозной символике нуждаются в дальнейшей разработке и уточнении деталей. Поскольку в рамках данной работы мы не имеем возможности предпринять столь обширное исследование, ограничимся лишь несколькими дополнительными наблюдениями. Первое касается того, что можно было бы назвать «историей» символа. Мы уже упоминали о том, с какими трудностями сталкивается историк религии, когда, вычленяя структуру символа, берется за изучение и сравнение документов, принадлежащих разным культурам и историческим моментам. Говоря, что некий символ имеет свою «историю», мы можем понимать это двояко: а) данный символ сложился в определенный исторический момент, и, следовательно, не мог существовать до этого момента; б) данный символ распространился из какого-то определенного культурного центра, следовательно, мы не имеем права рассматривает его так, как если бы он спонтанно обнаружился во всех культурах, где он был в дальнейшем засвидетельствован.

Во множестве случаев не может быть никакого сомнения относительно того, что какие-то символы явились результатом конкретных ис-

торических ситуаций. Очевидно, например, что лопата не могла ассоциироваться с фаллосом, а земледельческий труд с сексуальным актом, пока человечество не пришло к земледелию. Точно так же, символическое значение числа «семь» и, соответственно, образ Космического Древа с семью ветвями не могли появиться прежде, чем были открыты семь планет, что привело в Месопотамии к возникновению концепции семи планетарных небесных сфер. Ясно также, что символы увязываются с частными и локальными социополитическими ситуациями и формируются в определенные исторические моменты: это относится к символам царской власти, матриархата или систем, подразумевающих разделение общества на две половины, одновременно антагонистические и взаимодополняющие друг друга, и т. д.

Учитывая все это, мы приходим к выводу, что второе значение, которое можно дать выражению «история символа», тоже оказывается верным: по всей видимости, символы, связанные с земледелием, с царской властью и т. д., распространялись вместе с другими элементами соответствующих культур и идеологий. Но признание историчности конкретных религиозных символов не отменяет сказанного выше о функциях религиозных символов в целом. С одной стороны, важно уточнить, что, несмот-

ря на свою многочисленность, эти символы, связанные с фактами культуры, то есть с историей, представлены значительно меньше, чем символы космической структуры или те, что соотносятся с условиями человеческого существования, с уделом человека. Большинство религиозных символов касаются Мира в его целостности или одной из его структур (Ночи, Вод, Неба, Светил, времен года, растительности, временных ритмов, животных и т. д.) или соотносятся с основополагающими ситуациями человеческого существования в целом, с тем, что человек сексуален, смертен и стремится к тому, что сегодня мы называем «высшей реальностью». В некоторых случаях архаические символы, связанные со смертью, сексуальностью, надеждой на загробное существование и т. д., изменялись, а иногда и заменялись сходными символами, приходившими на волне более развитых культур. Но эти изменения, затрудняя работу историка религии, нисколько не затрагивают центральной проблемы. Попытаемся провести сравнение с работой психолога: когда европеец видит во сне листья маиса, важно не то, что маис был завезен в Европу в XVI веке, то есть что он принадлежит истории Европы, — а то, что, будучи символом, входящим в сновидение, лист маиса оказывается одним из бесчисленных вариантов зеленого листа — и психо-

лог учитывает это его символическое значение, а не пути исторического распространения маиса. В аналогичной ситуации оказывается историк религии, когда он имеет дело с архаическими символами, претерпевшими изменения в результате позднейших культурных влияний, — например, с Мировым Древом, которое в Центральной Азии и в Сибири обрело новое значение, ассимилировав месопотамскую идею семи планетарных небесных сфер.

В общем и целом, символы, связанные с более поздними фактами культуры, несмотря на то, что сложились они уже в историческое время, стали религиозными символами, потому что тоже вносили свой вклад в «строительство Мира» в том смысле, что благодаря им те новые Миры, что создавались в связи с изобретением земледелия, с приручением животных, с возникновением царской власти, обретали новые возможности «говорить», открываться людям и в то же время открывать им новые человеческие ситуации. Иными словами, символы, связанные с позднейшими фазами культуры, так же, как и более архаические символы, складывались в результате экзистенциальных напряжений и общих представлений и догадок о Мире. Какова бы ни была история религиозного символа, его функция остается неизменной. Изучение истоков и путей распространения

символа не освобождает историка религии от обязанности понять его и восстановить все значения, которые он мог иметь на протяжении истории.

Второе наблюдение оказывается некоторым образом продолжением первого, поскольку относится к способности символов обогащаться в ходе истории. Только что мы видели, как под влиянием идей, пришедших из Месопотамии, Космическое Древо со своими семью ветвями начинает символизировать семь планетарных небесных сфер. Между тем, в христианской теологии и христианском фольклоре считается, что Крест высится в Центре Мира и как бы заменяет собой Космическое Древо. Но как мы показали в предыдущей работе, эти новые значения обусловлены самой структурой символа Космического Древа. Спасение через Крест — это новое значение, связанное с конкретным историческим фактом, агонией и смертью Христа, но эта новая идея продолжает и совершенствует идею космического *renovatio*, которую символизирует Мировое Древо[21].

Все это можно было бы сформулировать и по-другому: символы могут быть поняты в разных, все более и более «высоких» плоскостях. Символику тьмы можно уловить не только в космологических, инициационных, ритуальных контекстах (космическая Ночь, пренаталь-

ная тьма и т. д.), но и в мистическом опыте «потемок души» святого Иоанна Крестителя. Еще более очевидным представляется случай Симплегадов. Что же касается символов, выражающих *coincidentia oppositorum*, мы знаем, какую роль они сыграли в развитии философских и теологических умозрительных построений. Но тогда возникает вопрос: быть может, эти более «возвышенные» значения каким-то образом были заложены внутри прежних значений? Быть может, люди, существовавшие на архаических уровнях культуры, если и не вполне понимали, то хотя бы предчувствовали эти новые значения? Из этого вытекает важная проблема, которую, к сожалению, мы не имеем возможности здесь обсудить: как определить, до какой степени «возвышенные» значения символа полностью распознаются и принимаются тем или иным индивидуумом, принадлежащим той или иной культуре?[22] Сложность этой проблемы в том, что символ обращен не только к бодрствующему сознанию, но и ко всей полноте психической жизни. А значит, даже в случае, если в результате тщательного обследования определенного числа индивидуумов нам удастся выяснить точно, что они думают о таком-то символе, принадлежащем такой-то традиции, мы не имеем права сделать из этого вывод, что смысл, заложенный в символе, сводится исклю-

чительно к тем значениям, которые полностью осознают данные индивидуумы. Глубинная психология учит нас, что символ раскрывает свой смысл и выполняет свою функцию даже в тех случаях, когда его значение ускользает от человеческого сознания.

Следовательно, мы можем сформулировать два важных вывода:

1. Если в определенный исторический момент какой-либо религиозный символ мог ясно выражать какое-либо трансцендентное значение, мы вправе предположить, что в более раннюю эпоху люди смутно предчувствовали это значение.

2. Чтобы расшифровать смысл религиозного символа, следует не только учитывать все его контексты, но кроме того — и это главное — следует поразмыслить над теми значениями, которые этот символ обрел в свою, так сказать, «зрелую» пору. Анализируя в предыдущей работе символику магического полета, мы пришли к выводу, что в нем смутно брезжат идеи «свободы» и «трансценденции», но что с наибольшей полнотой символика полета и вознесения становится постижима именно в плане деятельности духа[23]. Это не значит, что нужно рассматривать в одной плоскости все значения этой символики, от полетов шамана до мистического вознесения. Но, поскольку «шифр»,

заложенный этой символикой, изначально содержал в своей структуре все значения, которые человек постепенно открывал для себя с течением времени, нужно, раскрывая этот шифр, учитывать наиболее «общее» значение, — то единственное, которое может послужить связующим звеном между всеми остальными, частными значениями и позволяет нам понять, каким образом эти последние сумели сложиться в структуру.

1958 г.

[1] Ср. M. Eliade, Images et Symboles, p. 9 sq.

[2] Доступное изложение теорий Фрейда и Юнга о символе читатель найдет в кн.: Jolande Jacobi, Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs (Zurich, 1957), p. 86 sq.

[3] Ср. Lévy-Bruhl, Les Carnets (éd. Maurice Leenhardt, Paris, 1946).

[4] Ср. Max Schlesinger, Geschichte des Symbols (Berlin, 1912), A. N. Whitehead, Symbolism. Its Meaning and Effect (New York, 1927), W. M. Urban, Language and Reality. The Phylosophy of Language and the Principles of Symbolism (London and New York, 1939); Religious Symbolism (edited by F. Ernest Johnson, New York, 1955), Symbols and Values. An Initial Study (XIII Symposium of the Conference on Science, Phylosophy and Religion, New York, 1955). Ср. также Symbolon. Jahrbuch fur Symbolforschung, Band I, Bazel, 1960.

[5] Достаточно будет напомнить хотя бы следующие книги Ernst Cassirer, Philosophie der Symbolischen Formen, vol 3 (Berlin, 1923–1929), idem, An Essay on Man (Yale, 1944), Susanne K Langer, Phylosophy of Reason, Rite and Art (Harvard, 1942)

[6] Разумеется, теология, существующая в недрах истории религии, обязана учитывать весь этот архаический и первобытный опыт Но такая теология подразумевает существование истории религии и зависит от ее результатов

Ср Images et Symboles, p 33 sq

[8] Это справедливо для всех исторических дисциплин Еще пятьдесят лет тому назад Анатоль Франс заметил, что понадобилось бы несколько жизней, чтобы прочесть все документы, относящиеся к одной только Французской революции

[9] В самом деле, все «общие теории», господствовавшие в истории религии, были созданы лингвистами, антропологами, социологами, этнологами и философами См Images et Symboles, p 35 sq

[10] Ср · Traité d'Histoire des Religions, p 232 sq , Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, p 244 sq ; Images et Symboles, p 55 sq , 213 sq

[11] О иерофаниях см Traité d'Histoire des Religions, p 15 sq et passim

[12] Не вызывает возражений также отнесение термина «символика» к структурно взаимосвязанной совокупности, так, говорят об азиатской символике, структуру которой можно расшифровать, лишь изучив множество на первый взгляд разнородных религиозных фактов· крестильный и очистительный обряды, водные космогонии, мифы, связанные с потопами и морскими ката-

строфами, мифы, выдвигающие на первый план плодородие, достижимое через контакт с водой, и т. д. [Traité, p. 168 sq., Images et Symboles, p. 164 sq., 199 sq.] Разумеется, обычному употреблению терминов «символ», «символика» недостает точности, но к такому положению вещей необходимо приспособиться. Во многих случаях смысл уточняется благодаря контексту.

[13] Ср. M. Eliade, Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation (Paris, 1959).

[14] Ср. Mythes, Rêves et Mystères, p. 133—164 (Символика вознесения и «сны наяву»).

[15] Приводим высказывание Пола Тиллича: «This is the great function of symbols: to point beyond themselves, in the power of that to which they point, to open up levels of reality wich otherwise are closed, and to open up levels of the human mind of which we otherwise are not aware» (Вот какова великая функция символов: указывать за пределы самих этих символов на силы, заложенные в том, на что они указывают, как открывать высшие уровни реальности, которые иначе оставались бы закрытыми, и как открывать уровни человеческого разума, о которых мы иначе и не подозревали бы.) [Paul Tillich, Theology and Symbolism. In Religious Symbolism, edited by F. Ernest Johnson, New York, 1955, p. 107–116, 109].

[16] Ср. Traité, p. 154 sq.

[17] Нужно также добавить, что Тьма символизирует как докосмический «Хаос», так и «оргию» (социальное смешение) и «безумие» (распад личности).

[18] Ср. Ananda K. Coomaraswamy, Symplegades (Homage to George Sarton, ed. M. F. Ashley Montagu, New York, 1947, p. 463–488). Ср. также Carl Hentze, Tod, Auferstehung, Weltordnung (Zürich, 1955), особенно с. 45 и с. 1

[19] Eliade, Naissances mystiques, p 132 sq

[20] Ср Traité p 357 sq

[21] Ср. Images et Symboles, p 213 sq

[22] Ср M Eliade, Centre du Monde, Temple, Maison In Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux (Rome, 1957), p 57–82, особенно с 58 и сл

[23] Ср Mythes, Rêves et Mystéres, p 133 sq , особенно с 159 и сл

Директор издательства·

Абышко О. Л.

Главный редактор:

Савкин И. А.

Ответственный редактор.

Еременко С Е.

Художественный редактор:

Гореликов В. А.

Корректор.

Натарова Н А.

Оригинал-макет:

Еременко С. Е

Оригинал-макет изготовлен в издательстве «Университетская книга» (Санкт-Петербург)

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»
Санкт-Петербург, ул. 2-ая Советская, д.27
Телефон: (812) 277–2119
Факс· (812) 277–5319

Сдано в набор 07 05 1997 г. Подписано в печать 15. 02 1998 г Бумага офсетная Формат 70×100$^{1}/_{32}$ Печать офсетная Объем 12 п л Тираж 4000 Заказ № 3538

Отпечатано с готовых диапозитивов в Санкт-Петербургской типографии «Наука» РАН 199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, д 12.

Printed in Russia

#SL